محمد شوقي الزين

الصورة واللغز

التأويل الصوفي للقرآن عند محيي الدين بن عربي



خذ الكتاب مصوراً

محمد شوقي الزين

الصورة واللغز

التأويل الصوفي للقرآن
عند محيي الدين بن عربي

محمد شوقي الزين

الصورة واللغز

التأويل الصوفي للقرآن
عند محيي الدين بن عربي





الصورة واللغز: التأويل الصوفي للقرآن عند محيي الدين بن عربي
Al-Ṣūrah wa al-Lughz
al-Ta'wīl al-Ṣūfī li al-Qur'ān 'ind Muḥiī al-Dīn ibn 'Arabī

Author: Muḥammad Shawqī al-Zīn
Pages: 456
Size: 17 X 24 cm
Edition Date: 2016
Edition No.: 1st
Subject Classification: 218
ISBN: 978-614-8030-20-8

تأليف: محمد شوقي الزين
عدد الصفحات: 456
قياس الصفحة: 24X17 سم
تاريخ الطبعة: 2016م
رقم الطبعة: الأولى
التصنيف الموضوعي: 218
الترقيم الدولي: 978-614-8030-20-8

Publisher
Mominoun Without Borders
for Publishing & Distribution

النـاشــر
مؤمنون بلا حدود
للنشر والتوزيع

All rights reserevedt
Mominoun Without Borders Institution

جميع الحقوق محفوظة
مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث

Morocco, Rabat, Agdal
11 RUE GABES (CENTRE-VILLE)
P.O.Box 10569
Tel: +212 537779954
Fax: +212 537778827
Email: info@mominoun.com

المملكة المغربية - الرباط - أكدال
تقاطع زنقة بهت وشارع فال ولد عمير
عمارة ب، طابق 4، جانب مسجد بدر
ص.ب 10569
هاتف: 537779954 212+
فاكس: 537778827 212+
Email: info@mominoun.com

Lebanon - Beirut
al-Hamra - Maqdisi St. - Balbisi Build.
P.O.Box 113-6306
Tel: +961 1747422
Fax: +961 1747433
Email: publishing@mominoun.com

لبنان - بيروت
الحمراء - شارع المقدسي - بناء بلبيسي
ص.ب 113-6306
هاتف: 1747422 961+
فاكس: 1747433 961+
Email: publishing@mominoun.com

www.mominoun.com

الآراء الواردة في هذا الكتاب لاتعبر بالضرورة عن اتجاهات تتبناها
مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث



الموزع المعتمد في المغرب العربي
المركز الثقافي للكتاب للنشر والتوزيع
المغرب - الدار البيضاء - 6 زنقة التيكر
هاتف: 522810406 212+
فاكس: 522810407 212+
Email: markazkitab@gmail.com



كلمة شكر

أتقدَّم من مؤسسة «مؤمنون بلا حدود للبحوث والدراسات» بالشكر للدور العلمي والإصلاحي؛ الذي تقوم به على مستوى المراجعة الشاملة للفكر العربي الإسلامي، وعلى اقتراحها عليَّ كتابة محاولة حول التأويل الصوفي للقرآن عند ابن عربي.

ما كان لهذه الدراسة أن تتم لولا الاقتراح الجليل من البروفيسور عبد الله السيّد ولد أباه، ولولا التحفيز الذي جاء، أيضاً، من البروفيسور محمد محجوب من الجامعة التونسية.

وشكري، أيضاً، إلى السيّدة رندة فاروق لتحفيز قديم ذات صباح من صيف (2010م) في البحرين، في إطار ندوة حول المفكر البحريني الراحل محمد أحمد البنكي. فإليها أعبّر عن جزيل الامتنان، والعرفان.

ولا أنسى، أخيراً، أنيس ابن عربي، وجليس كتاباته، المرحوم حميد حمادي، أستاذ الجماليات في جامعة وهران. هذا العمل ثمرة من ثمار اهتماماته في أزمنة متقطّعة من النقاشات، والمبادلات، وهو مُهْدَى له عرفاناً بجميل صُنعه، وجليل تواضعه.

محمد شوقي الزين

وهران، 5 آب/ أغسطس 2015م

المحتوى

مقدمة

«الليس» و«الأيس» في قراءة ابن عربي

تأتي هذه المحاولة لتضاف إلى سلسلة من الدراسات حول التأويل الصوفي عند محيي الدين بن عربي، لكن هذه المحاولة ليست كغيرها من المحاولات، فما هو «الليس» في هذه الدراسة؟ إنها ليست دراسة تبجيلية تبحث في المتن الأكبري (نسبةً إلى الشيخ الأكبر ابن عربي) عن الالتزام الصوفي بالأساس القرآني؛ إنها ليست محاولة قدحية، تبحث في هذا المتن للخروج عن النص بالاستقلال بتأويل ينحرف عن المعنى الأصلي؛ إنها ليست محاولة روتينية تكرّر ما قيل حول مبحث التأويل، وكأنها تستنسخ المقولات ذاتها من كتاب إلى آخر، من ظرف إلى آخر، دون أن تضيف شيئاً يُعتدُّ به في الدراسات التأويلية؛ إنها ليست أكاديمية بحتة بالمعجم المثقل والإكراهي: دقة، منهجية، موضوعية، صرامة؛ وكأننا أمام مفردات حديدية وفولاذية تُطْبِق على الموضوع إطباقاً، وتخنقه خنقاً؛ إلى درجة لا يجد معها حركةً ومتنفَّساً؛ إنها ليست خواطر على الطريقة الصحفية، أي: تقديم شذرات منعزلة، وقراءة حرة، تقول كل شيء، ومن فرط قولها كل شيء؛ فهي لا تقول في نهاية المطاف أيَّ شيء، مجرَّد كلمات جوفاء كالصَّدَفة التي نسمع في جوفها الحلزوني أصداء أمواج نائية، ولا نرى رغوها الجمالي والرومانسي؛ إنها ليست إسقاطات تعسُّفية بقراءة المتن الأكبري بمقولات لا تنتمي إلى طبيعته، فتقوّله ما لم يقله، أو تسجنه في أطر وسلالم في القيمة

تفقده معناه ومجلاه؛ أخيراً، إنها ليست متابعة في تفسير القرآن عند ابن عربي، سورة بعد سورة، وآية بعد آية، (يتطلب هذا الأمر مجلدات عديدة في شكل «موسوعة قرآنية»)[1].

ما هو «الأيس» في هذه المحاولة؟ إنها قراءة هرمينوطيقية وتداولية، تبحث في المتن الأكبري عن طريقة خاصة (manière propre) في تأويل القرآن. إذا لم تكن قراءة تعسُّفية بإسقاط مقولات أو مفاهيم، شرقية أو غربية، قديمة أو معاصرة، على هذا المتن، فهي ليست أيضاً قراءة حرفية وعنيدة، تلتزم بشكل عُصابي بهذا المتن، وتقتفي أثره حرفاً حرفاً، كلمةً كلمةً، جملةً جملةً، فقرةً فقرةً، إلى درجة التقليد (imitation) المجحف والكاريكاتوري.

عدم إسقاط مناهج، أو مفاهيم، لا يعني بالضرورة عدم النظر في تماثُل الأشكال، أو «التشاكُل» (ابن عربي والمعلم إكهرت[2]، ابن عربي وليبنتز[3]، ابن عربي وجاك دريدا)[4] فيما وراء التبايُن في المضامين، والأقاليم الثقافية والدينية. وعدم إسقاط الأفكار لا يعني عدم النظر في التوافقات المفهومية، وأن ثمة مفاهيم غير إسلامية النشأة والمنبت يمكنها أن تنطبق على روح النص الأكبري؛ بحكم الإنسانية الجامعة (œcuménisme)، وبحكم العُنصر «الأيوني» من جهة، والعُنصر «الباروكي» من جهة أخرى؛ الذي سأتحدث عنه؛ والذي، بقوته الزمنية الجامعة بين التواريخ، يمكنه أن يجعل ابن عربي أقرب إلى الفلسفات العالمية، فلا تكون قراءته بمفاهيم الآخر عبارة عن

---

(1) يعود الفضل إلى محمود محمود الغراب الذي جمع أقوال ابن عربي، سورة بعد سورة، في مجموعة من أربعة أجزاء، أعطاها العنوان الآتي: «رحمة من الرحمن في تفسير وإشارات القرآن من كلام الشيخ الأكبر محيي الدين بن العربي» (طالع في نهاية المقدمة: المصادر المعتمد عليها).

(2) Robert J. Dobbie, Logos and Revelation: Ibn 'Arabi, Meister Eckhart and Mystical Hermeneutics, Catholic University of America Press, 2010.

(3) قاسم، محمود، محيي الدين بن عربي، مكتبة القاهرة الحديثة، القاهرة، 1972م.

(4) ألموند، أيان، التصوف والتفكيك: درس مقارن بين ابن عربي ودريدا، ترجمة حسام نايل، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2011م.

إسقاط، أو تعسُّف، أو تقويل، ولكن وسيلة في الكشف عن المتآزر بين الفلسفات والصوفيات.

في الصورة:

أقدّم هذه المحاولة، قراءة جريئة، غير بريئة، تعتمد على عُنصر، وعلى فرضية. أما **العُنصر**، فهو أزلي في طينته، عابر للأزمنة في سيرورته، ميتافيزيقي وطبيعي في بنيته، نعته اليونان القدامى بـ: «الأيون» (aiôn)، وننعته اليوم، في الدراسات النقدية الأدبية، أو الفلسفية، أو الفنية، بـ: «الباروك» (baroque)، هذا الباروك الذي يتجاوز محض التجسيد التاريخي للفن (الأسلوب الباروكي في إيطاليا مثلاً) نحو السمة، أو الميزة العابرة للأزمنة والجغرافيات، كما تدل عليه مجموعة من التأمُّلات المعاصرة حول فكرة الباروك[1]، فما علاقة هذا «الباروك» بالدراسات الهرمينوطيقية عامة، وبالتأويل الصوفي للقرآن خاصة؟ إنه العُنصر الذي يدل على البُعد غير الكلاسيكي للفكر، أي: البُعد غير البرهاني، غير العقلاني (دون أن يكون خرافياً)؛ لأنه يعتمد على البلاغي في اللغة، وعلى التجريبي في العرفان، لكنه يستقل بمعقولية خاصة، ببرهنة ضمنية، لها إجراءات ومساحات، يتوجَّب الكشف عنها، وتبيان وظائفها.

الحديث عن القراءة الباروكية في النص الصوفي هو، بوجه ما، التطرُّق إلى **الفرضية** التي أقدّمها، وتكمن فيما يلي: ثمة عاملان أساسيان وجَّها تاريخ الفكر الإنساني، وهما: حب الصورة (iconophilie) ومقت الصورة (iconoclastie)[2]؛ لأن عليهما يتحدَّد، أيضاً، مفهوم التأويل، هذا التأويل

---

(1) Gregg Lambert, The Return of the Baroque in Modern Culture, London: Continuum, 2004; Gilles Deleuze, Le Pli. Leibniz et le baroque, Paris, Minuit, 1988; Omar Calabrese, Neo-Baroque: The Sign of Times, Princeton University Press, 1992; Lois Parkinson Zamora (ed.), Baroque New Worlds, Duke University Press, 2010.

(2) يمكن الرجوع في ذلك إلى دراستي العامة والنظرية: الزين، محمد شوقي: «صنم الحقيقة ورمز المقدس: صراع الأيدولة والأيقونة في الثقافة الدينية وتداعياته =

الذي ينتمي إلى عشق الصورة؛ لأنه يقبل بالمجاز، والاستعارة، والمماثلة؛ ونقيض التأويل ينتمي إلى محو الصورة؛ لأنه يأخذ بحرفية النص، ويرفض القياس، والمجاز، والمماثلة... إلخ.

لماذا الانطلاق من الصورة في دراسة سؤال التأويل؟ ما الصورة في هذا المضمار؟ هل هي الشاهد، أو المعيار، أو النموذج في دراسة النص، أو القيام على حقيقةٍ ما ترتبط بهذا النص، أو ترتبط بالواقع؟ فالصورة، سواء كانت حسية أم معقولة، خيالية أم باطنية، ذهنية أم نفسية، تتحكَّم، بشكل مصيري شعوري في جانب، ولاشعوري في جانب آخر، في كل فعل بشري، أو إرادة نافذة، فهي ليست موضوع الدراسة، أو التخمين، أو التأمل؛ بقدر ماهي محفِّز كل دراسة، أو تخمين، أو تأمل، أو مجرَّد لذة في النظر، تحت مفهوم ما سماه فرويد «الدافع الرؤيوي» (pulsion scopique). فلأن هناك شيئاً ما ينتابنا، أو يثير اهتمامنا، أو فضولنا، أو يسحرنا ويستهوينا، فإننا نتواصل به بالصورة، سواء كان شيئاً حسياً قابلاً للإدراك والحدس أم شيئاً معقولاً قابلاً للتفكّر والاستيعاب؛ أي: إننا ندرك صورته، والأبعاد التي يتخذها في هذه الصيغة، أو تلك، في هذه الوضعية، أو تلك. الصورة إذاً، هي الدافع؛ حتى عندما تكون موضوع الإدراك الحسي أو العقلي (صورة ما)؛ لأن كل «شيء صورة أو شكل»[1] تبعاً لمقولة بلزاك (Balzac) وعندما نكون في حضرة الصور، في قبضة الصور، فإن الكل عبارة عن صور.

ما الصورة إذاً؟ إنها التمظهر، أو «طلوع ما هو ظاهر في نظام الظواهر»[2]، شيء يكشف عن نمط الظهور للعيان، الانتقال من الشيء-لذاته إلى الشيء-المعطى-للوعي. النص-لذاته لا معنى له سوى في سياق

= الحضارية»، مجلة «يتفكرون»، مؤسسة «مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث»، الرباط - المغرب، العدد 5، 2015م، ص16-34.

(1) Henri Focillon, Vie des formes, Paris, PUF, 1943, 2010, p. 2.

(2) Laurent Lavaud, L'image, introduction, (Paris, GF-Flammarion, 1999), p. 14.

النص-المعطى-للقراءة، وبهذه المناسبة وُجد التأويل؛ لأن «النص-في-حرفيته» غير «النص-بتأويلاته». إذا كان النص عبارة عن صورة مكتوبة، فهو ينخرط في هذا المنطق الذي يجعل منه صورة قابلة للتبني، أو التهجي، أي: تبعاً لما يستخلصه القارئ من أفكار مطابقة أو مجافية.

إذا كان النص عبارة عن صورة مكتوبة، قابلة للقراءة، وعُرضة للتبيان، فإنه، كغيره من الصور، يمكنه أن يحتمل دلالتين: فهو 1- إما **أيقونة** (eikôn, icône) تحيل إلى حقيقة خارجية؛ بأن تدل العلامات على أشياء، أو حقيقة ميتا-نصية تحيل فيها ما-بداخل النص إلى رموز ودلالات؛ 2- وإما **أيدولة** (eidolon, idole) تحيل إلى حقيقتها بالذات، كون النص تتوقف عنده الدلالة، بأنه خاتم المعنى، ومنتهى المغزى؛ فيصبح بذلك نصاً ثابتاً، يوهم بأنه يحيل إلى أشياء، ولكنه يحيل إلى ذاته، في محض حرفيته، إنه النص - السيمولاكر، النص - الصنم.

معنى ذلك أن التأويل لا ينفصل عن رؤية ما، أيقونوفيلية، أو أيقونكلستية، أي: لا ينقطع عن كونه حصيلة توجُّه معيَّن يتغلف بقيم دينية، أو مشكلات سياسية، أو دواعٍ إيديولوجية. لكن، ليس المذهب الذي أثمّنه في فهم التوجه المشايع، أو المعارض للتأويل (مثلاً: القاضي النعمان الفاطمي، أو ابن قدامة الحنبلي)، ولكن النزوع الأيقونوفيلي المناصر للصورة (الحسية أو الفكرية) أو المعارض لها؛ أي: أنني لا آخذ بـ: «النقد الإيديولوجي» (على الرغم من أهميته من حيثُ الكشف عن البنيات التسلطية القابعة في كل خطاب)، ولكنْ بـ: «التأويل الثقافي» الذي يرى مدى الأخذ بالصور الرمزية، أو العكس محاربتها، والاكتفاء بالتقليد. معنى ذلك أنني أتجاوز النزوع المذهبي الواضح (شيعي، أو سني) نحو النزوع التصويري (أيقوني، أو أيقوني-مضاد) إذا أخذتُ بالفكرة المحورية لدى إرنست كاسيرر، وهي أن الإنسان «حيوان رمزي» (animal symbolique)، وبشكل أدق، الإنسان «كائن صُوَري» (être imaginiste) مثلما هو كائن مُصوِّر.

قد نجد توفيقاً بين النزعتين المتناقضتين، وهذا ما سنراه عند ابن عربي، لكنه ليس توفيقاً اعتباطياً؛ نتيجة عدم الحسم في الأخذ بالتأويل من عدمه. إنه توفيق مدروس بحذر نظري بإنزال الأشياء منازلها المنوطة بها، في معرفة أوقات التأويل، سياقات التأويل، أين ومتى نؤوّل؟ كيف ولماذا نؤوّل؟ دون أن يكون هذا التأويل ذريعة في التقويل، أو طريقة في التعميم. الأخذ بالتأويل من عدمه يلتفت إلى رهانات، واستراتيجيات، لا يمكن دائماً الإفصاح عنها؛ لأنها متوارية لاعتبارات سلطوية (يمكن الاستفادة هنا من ميشال فوكو Michel Foucault) أو غائرة لاعتبارات معرفية، وباطنية (يمكن الاستفادة، في هذا المجال، من لوتشيان بلاغا (Lucian Blaga). التأويل عبارة عن سياسة، سياسة في الحقيقة. بل أقول: إن التأويل عبارة عن إيالة، هذه الإيالة التي تتقاطع مع التأويل في الجذر اللغوي، وتقتضي انسجام الآلات البشرية في أداء دور سياسي، أو حضاري بأوسع معانيه[1]. أقدّم تعريفات يقتضيها المبحث، تحديدات مقتضبة، تتوسَّع مدلولاتها في طيات فصول هذا الكتاب.

في التأويل:

دخل التأويل في الأدبيات النقدية المعاصرة أداة مهمة في النظر، والبحث، والتوثيق، واتخذ بُعداً كونياً في العديد من المجالات؛ التي تقتضي استعمال هذه الأداة، وعنيتُ بذلك الدراسات الدينية والفلسفية، الدراسات القانونية والفقهية، الدراسات النفسية والاجتماعية، تحليل الخطاب والنص... إلخ.

وإذا عُدنا إلى السياق الذي اشتغل فيه التأويل، بحكم أن موضوعنا يقتضي النظر في هذا السياق القديم، في الثقافة الإسلامية، فإنه كان محط ارتياب وحذر، وفي أقصى الحالات محل تشنيع وتسفيه. والعلة في ذلك

(1) يمكن الرجوع إلى دراستي: الزين، محمد شوقي، «الإيالة والعيالة: نحو تأويلية في اعتبار سؤال السياسة»، مجلة ألباب، مؤسسة «مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث»، الرباط - المغرب، عدد 2، ربيع 2014م، ص10-36.

نصية (أو «نقلية» بالتعبير القديم) قبل أن تكون عقلية، وهو الفهم القديم، المحدود في جوهره، كما نبَّه نصر حامد أبو زيد، لآية قرآنية: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا﴾ [آل عِمرَان: 7].

يبني ابن تيمية، مثلاً، احتراسه من التأويل على هذه الآية التي يُطنب في تفسيرها، وتبيان علة رفض التأويل[1]؛ لأنه من اختصاص الله وحده.

حتى عندما يكون التأويل في الدائرة البشرية؛ التي يستأثر بها «الراسخون في العلم»، فهو دائماً في سياق **الاختصاص**، لا في سياق **الاستعداد**، كما يقول ابن عربي؛ أي: في إطار منّة أو وهب إلهي، وليس حصيلة تفكير، أو كسب عقلي؛ تمديداً لفكرة كنتُ قد برهنتُ عليها في دراسة مستقلة[2].

ينخرط التأويل عند ابن عربي في حذر إبستمولوجي، يتراوح بين التبني والاحتراس، تبعاً للسياقات والعتبات، وبعد تأمُّل دقيق، وبالمقارنة مع خيار نظري انتهجته، يأخذ بالصورة بدلاً من المذهب، أو بالتأويل الثقافي بدلاً من النقد الإيديولوجي، أقول بأن ابن عربي، وبحكم الجمع بين الظاهر والباطن، كان يتأرجح بين النزوع الأيقونكلستي المناهض للصورة بمعناها «الأيدولي» أي: الصنمي أو السيمولاكري؛ وبين النزوع الأيقونوفيلي المشايع للصورة بمعناها «الأيقوني»؛ لأن ابن عربي يعدّ الوجود عبارة عن صور متكاثرة، متشاكلة، متناسلة، مسافرة، تتردد على كل الحقائق الطبيعية، الحسية، والخيالية، والروحية التي يشتمل عليها هذا الوجود.

(1) ابن تيمية، الإكليل في المتشابه والتأويل، تحقيق محمد الشيمي شحاته، دار الإيمان، الإسكندرية، (د.ت).

(2) الزين، محمد شوقي، «ابن عربي ومشكل التأويل»، مجلة دراسات فلسفية، تصدر عن «الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية»، العدد 2، حزيران/ يونيو 2014م، ص9-27.

في اشتغالي على فكرة التأويل، سأقدم مجموعة من «التأويلات» المتراكزة التي طبعت النص الأكبري. أتوقف عند أهم هذه التأويلات، بعضها معروف كالتأويل الرمزي، والتأويل الإشاري المستنبط من النصوص الصوفية ذاتها؛ وبعضها غير معروف كالتأويل الباروكي، والتأويل الإسفاري. أميّز في هذه التأويلات بين ما له خاصية **الإطار** أو **اللوحة**، وهو التأويل الباروكي؛ وما له خاصية **الممارسة** أو **الإنجاز**، وهو التأويل الرمزي والتأويل الإسفاري، مع ضرورة التقاطع بين اللوحة والممارسة فحسب؛ لأن الممارسة التأويلية تنخرط في إطار، أو لوحة هي بمرتبة «مستوى المحايثة» (plan d'immanence) كما سماه دولوز؛ أو «شكل الحياة» (Lebensform) بنعوت فتغنشتاين.

لا ينبغي، إذاً، أن نرى في تعداد التأويلات، التي أدرجتها هنا، تقسيمات تعسُّفية لا طائل من ورائها سوى تزيين الواجهة الكتابية، بل تخضع لنظام خاص من التحديد النظري.

في التصوف:

المؤلفات التي جعلت من التصوف محور اهتمامها كثيرة، تبعاً لمنطلقات نظرية أو منهجية متعددة، وأحياناً متعارضة، أي: تبعاً لاستراتيجيات معينة في القراءة. لا يمكن إحصاء كل هذه المؤلفات، قديماً وحديثاً، وليس الهدف من هذا الكتاب الوقوف عندها مطولاً، ولكن إعطاء بعض الإشارات والتنبيهات حول استعمال المقولة «تصوف» في هذا المجال التأويلي. أول ملاحظة يمكن تقديمها في هذا المضمار هو الصراع الخفي، التاريخي والإيديولوجي في جوهره، والذي يشكّل العائق المعرفي والإبستمولوجي في نظام اشتغاله، بين **التصوف** و**العرفان**. عمل التوجُّه الإيديولوجي على الفصل بين الترادُف الكائن بينهما، فهو ترادف كائن في القواميس، لكنه مضاد في القراطيس، وبشكل جمبازي (agonistique) يُمليه الإكراه المذهبي، محط نزاع بالمتاريس.

إذا تقيَّدتُ بالخيط الرفيع الذي يوجهني في هذه الدراسة، وهو فقه الصورة، فإن التصوف ارتبط بشيء يُسمى في الأدبيات الدينية بـ: «**التسنُّن**»،

وارتبط العرفان بشيء يُسمى «**التشيُّع**». إنه أكبر عائق في إدراك التصوف والعرفان بمعزل عن البطانة الإيديولوجية التي تغلَّفا بها، فضلاً عن الذرائعية السياسية التي أحكمت القبضة عليهما.

كيف يمكن، إذاً، إنقاذ التصوف والعرفان من الورطة الإيديولوجية التي يتواجدان فيها؟ كيف نُرجع إليهما التضامن الأصلي والضمانة العلمية؟ أي: كيف انفصل التصوف عن العرفان بناءً على اللون الإيديولوجي بين التسنُّن والتشيُّع؟ البحث عن الأصالة الفينومينولوجية للتصوف والعرفان هو الرجوع إلى الشيء كما هو في ذاته (die Sache selbst)، في محض بروزه التاريخي، وارتقائه المعجمي والنظري.

انطلاقاً من عتبة أولية، أقول: إن التصوف شيء له علاقة بالخلوص (صفاء، صوف، صوفيا...)، والعرفان هو أقصى الحدود المتعالية التي تصل إليها المعرفة: العرفان بالمقارنة مع المعرفة، كالقرآن بالمقارنة مع القراءة. هناك دائماً صيغة المبالغة، صيغة القيمة العُليا.

في هذه العتبة المبدئية، في هذه الأصالة الأنطولوجية، لا نبحث عن التصوف والعرفان من خارج شرطيهما اللغوي والإدراكي، لكن في حدود عالمهما المشترك، أو تبعاً لقول فتغنشتاين: «حدود لغتي تعني حدود عالمي»[1]؛ وأن الغرض من التصوف والعرفان هو إرجاعهما إلى موطنهما الأصلي: الخلوص والمعرفة. إذا أخذنا المقولتين بهذا المعنى، فإننا نغادر التُّربة الإيديولوجية التي لا نزال نتمرَّغ فيها، نحو التُّربة الفينومينولوجية التي يمكن أن نزرع فيها شيئاً مفيداً بالنسبة لهيكل ومصير المقولتين.

بحكم أننا نتكلم عن الترادُف بين التصوف والعرفان، الفاصل الوحيد بينهما ليس من طبيعة إيديولوجية، وإنما من طينة فينومينولوجية، أشارت إليها

---

(1) Wittgenstein, Tractatus logico-philosophicus, 5.6 (Kegan Paul, London, 1922): «Die Grenzen meiner Sprache bedeuten die Grenzen meiner Welt».

باحثة في هذا المجال هي ناتالي دوبراز. إذا استحضرتُ فكرة دوبراز، فإنني أقول: إن التصوف يندرج في الحقل الديني واللاهوتي بكل أدواته الفقهية، والكلامية، والحكمية التي شيَّدها بناءً على مرجعية أصلية (النص القرآني، والخبر النبوي) وأن العرفان يتجاوز هذا الحقل الديني واللاهوتي برؤية خاصة، وممارسة فريدة، تجعله يعانق التجربة، ويحتك بالمطلق[1]. يبقى السؤال في معرفة موقع ابن عربي من هذه الإزاحة الفلسفية بين التصوف والعرفان: لماذا بالضبط «تأويل صوفي للقرآن» عند ابن عربي، وليس «تأويلاً عرفانياً للقرآن»؟ هل معنى ذلك أن ابن عربي هو استمرارية للإرث الصوفي والتفسيري الذي سبقه؟ ألم تكن له رؤية عرفانية انشقت، بحكم التميُّز في اللغة والأسلوب، عن المعجم اللاهوتي، والكلامي، والحكمي المهيمن؟

لا شك أن ابن عربي كانت له تجربة عرفانية متداخلة مع التجربة الصوفية؛ التي أخذ منها المعجم والطريقة، فيمكن وضعه في برزخ بين التصوف والعرفان، له قَدَم في التصوف المنعطف على التراث المتداول، وقَدَم في العرفان المتفرّد بتجربة أنطولوجية خاصة. هذا ما دفعني إلى الإقرار بما يلي: «ينطلق العرفان من عتبة غَسقية هي مبتدأ التجربة، عندما ينحصر التصوف في عتبة نسقية هي الإحاطة الدينية بقوالبها الشرعية الموضوعة»[2].

إذا عمدتُ إلى عنونة هذا الكتاب بالتأويل الصوفي للقرآن، فلاعتبارين أساسيين:

1- ينخرط ابن عربي في المجال الصوفي بمعاجمه، ومذاهبه، وشخصياته.

---

(1) N. Depraz, «La gnose entre phénoménologie et métaphysique: un défi pour la pensée», in: Natalie Depraz et Jean-François Marquet (éd.), La gnose, une question métaphysique. Pour une phénoménologie de l'invisible, Paris, Cerf, 2000, p. 12.

(2) الزين، محمد شوقي، «البراديغم التأويلي للعرفان: محاولة في ضبط المفاهيم وتأشير الحقول والأرضيات»، محاضرة لطلبة الدكتوراه، جامعة تلمسان، مشروع الدكتوراه «الفلسفة والتصوف»، بتاريخ 24 أيار/ مايو 2015م.

2- المجال العرفاني متضمَّن في المجال الصوفي، حتى وإن استقل بمعقولية خاصة، هي التجربة الأنطولوجية الحية.

سنكتشف في الفصل الخامس جوانب من التأويل العرفاني المتضمَّن في التأويل الصوفي للقرآن كتواري الجسد اللطيف داخل الجسم الكثيف؛ إذا جاز لي استعادة ثنائية، استعملها ابن عربي نفسه في تبيان خاصية الخيال البينية (بين المحسوس والمعقول).

في جميع الأحوال، ينبغي الظفر بفكرة جوهرية في تأويل ابن عربي، وهو أنه «برزخي» البنية: بين التصوف والعرفان، بين الظاهر والباطن، بين الشريعة والحقيقة... إلخ. هذه «البينية» أو «البرزخية» هي واصلة بقدر ما هي فاصلة، وهذا هو سر الصعوبة المذهبية لدى ابن عربي.

في القرآن:

يعجز الباحث هنا، أيضاً، عن استحضار كوكبة من الكتابات والتأليفات حول القرآن وعلومه، حول دلالاته ومقاصده[1]. القرآن هو صيغة المبالغة للقراءة، في أوَّل آية برزت: ﴿ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ﴾ [العَلق: 1]. لا يمكن تعريفه سوى بشكل انعكاسي، كما ذهب الجابري، أي: في حدود ما قاله

(1) أهم التأليفات القديمة التي تشكل المرجعية الحاسمة: الزركشي، أبو عبد الله محمد بن بهادر، البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعرفة، بيروت، (د.ت)، 4 أجزاء؛ السيوطي، جلال الدين، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة ناشرون، بيروت، ط1، 2008م؛ وأهم الدراسات الحديثة التي تناولت القرآن في أصوله التاريخية، وفي ضوء المناهج النظرية المعاصرة: أبو زيد، نصر حامد، مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1990م، سلسلة «دراسات أدبية»؛ الجابري، محمد عابد، مدخل إلى القرآن الكريم، ج1: في التعريف بالقرآن؛ ج2: موضوعات القرآن، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2006م؛ أركون، محمد، القرآن: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط2، 2005م.

عن نفسه: ﴿وَإِنَّهُۥ لَتَنزِيلُ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ۝١٩٢ نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ۝١٩٣ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلْمُنذِرِينَ ۝١٩٤ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ ۝١٩٥ وَإِنَّهُۥ لَفِى زُبُرِ ٱلْأَوَّلِينَ﴾ [الشُّعَرَاء: 192-196]. تطرح الآية مجموعة من الموجّهات النمطية التي يمكن حصرها في: **المتكلم** ﴿لَتَنزِيلُ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الشُّعَرَاء: 192]، **الرسول/ الواسطة** ﴿نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ﴾ [الشُّعَرَاء: 193]، **المخاطب** ﴿عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلْمُنذِرِينَ﴾ [الشُّعَرَاء: 194]، **الأداة/ الوسيلة** ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ﴾ [الشُّعَرَاء: 195]، **الأصل/ المنبع** ﴿زُبُرِ ٱلْأَوَّلِينَ﴾ [الشُّعَرَاء: 196]. كل هذه المؤشّرات تدخل في **تأريف** (بالمعنى الطوبوغرافي للكلمة) الظاهرة القرآنية (مصطلح استعمله مالك بن نبي[1]، وشدَّد عليه الجابري) قبل **تعريف** الدعامات التي تتجسَّد فيها (الكتاب، المصحف).

معنى ذلك أن التأريف يقتضي التمييز بين مختلف العوامل الداخلة في تشكيل الظاهرة القرآنية، وهذا التأريف هو الوجه الآخر للتوليف بين هذه العوامل؛ لأنها تختلف فيما بينها، ولكن تؤدي وظائف بالاشتراك، والتناوب (de concert): «ونحن نقصد بـ: «الظاهرة القرآنية»، ليس فقط «القرآن» كما يتحدث عن نفسه، في الآيات التي ذكرنا من قبل، بل نُدرج فيها، أيضاً، مختلف الموضوعات التي تطرق إليها المسلمون، وأنواع الفهم والتصورات «العالمة» التي شيدوها قصد الاقتراب من مضامينه، ومقاصده»[2].

عندما نتحدث عن «الظاهرة القرآنية»، فإننا نضع في الحسبان «الظاهرة» (phénomène)، وتتطلب الظاهرة مجموعة من الأدوات الفينومينولوجية التي تجعل الموضوع (objet, Objekt) أي: المقابل (Gegen-stand, vis-à-vis) في علاقة تضايُف مع الذات (sujet, Subjekt)، فلا يمكن حدس الظاهرة ما

---

(1) بن نبي، مالك، الظاهرة القرآنية، ترجمة عبد الصبور شاهين، تقديم: محمد عبد الله دراز ومحمود محمد شاكر، دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر، دمشق، ط4، 1987م، إعادة 2001م، سلسلة «مشكلات الحضارة».

(2) الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، 1/ 23.

لم تكن الذات التي تحدس في نمط معيَّن من العلاقة بالظاهرة، تنخرط فيها، تصبح جزءاً منها، بحكم هذا النمط من العلاقة؛ وأن يكون الموضوع المحدوس هو عينه الموضوع القصدي (objet intentionnel)[1].

سندرك لاحقاً كيف أن ابن عربي بنى جُل تأويله للقرآن على أساس العلاقة القصدية بين الذات والموضوع، بين الذات المسافرة في عوالمه، السافرة لمعانيه؛ لأنها المتحدة به قصدياً، بأداة هرمينوطيقية نسميها **«الإسفار»**، والتي سنُعطيها كل الأبعاد المعرفية والتقنية في إبراز دلالتها، وبين الموضوع الذي يحتمل/ يتحمَّل هذه الذات المتردّدة عليه. فالقرآن، بوصفه مساحة هذا السفر النظري والأنطولوجي، لا ينفصل عن الذوات القارئة له، المتمعّنة في مقاصده؛ لأنها تبني دلالات جديدة مرتبطة بشرطها الإنساني، أو تبعاً لفكرة ستانلي فيش: القارئ صانعاً للنص[2]. معنى ذلك أن الظاهرة القرآنية تقتضي كل هذه المؤشرات: موضوع **الإسفار** (القرآن)، الذات **السفيرة** (النبي)، الذات **السافرة** (المفسّر)، الذات **المسافرة** (المؤوّل)، الذات **المُسْفرة** (مفهوم الإسفار كما سنتطرق إليه في هذه الدراسة).

يلخص الجابري تحديد الظاهرة القرآنية بهذه الجملة: «هناك إذاً أبعاد ثلاثة في الظاهرة القرآنية: بُعد لازمني يتمثل في علاقتها بالرسالات السماوية، وبُعد روحي يتمثل في معاناة النبي لتجربة تلقي الوحي، ثم بُعد اجتماعي دعوي يتمثل قيام النبي بتبليغ الرسالة، وما ترتب عن ذلك من ردود الفعل»[3].

تشكّل هذه العوامل كلها الظاهرة القرآنية؛ لأن الظاهرة هي «ظاهرة-لوعي-ما»، لحدس معيَّن، لانتباه أو يقظة قائمة. تعريف القرآن بنفسه كان

(1) Claude Romano, Au cœur de la raison, la phénoménologie, Paris, Gallimard, 2010, coll. «Folio/Essais», p. 76.

(2) Stanley Fish, Quand lire, c'est faire. L'autorité des communautés interprétatives, préface de Yves Citton, Paris, Les prairies ordinaires, 2007.

(3) الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، مرجع سابق، ص24.

موضوع دراسة آن-سيلفي بواليفو، المتخصصة في الدراسات القرآنية من معهد البحوث والدراسات حول العالم العربي الإسلامي (جامعة بروفونس، فرنسا)، تحت عنوان: «**القرآن بنفسه: المعجم وبرهنة الخطاب القرآني لمرجعيته الذاتية**»[1]. **تكمن قيمة «المرجعية الذاتية»** (autoréférence) في أن القرآن يفسّر بأجزاء بعضه بعض، ويحدّد دلالاته بنفسه بمعزل عن الدلالات التي يتم إسقاطها عليه. فالمعنى الأصلي للنص القرآني يختلف في بنيته ووظيفته عن المعنى الفرعي للتفاسير، ويجعل هذه الأخيرة لا تتماهى معه بأي حال من الأحوال، فهي إمكانات في القراءة لا تقول المعنى النهائي، كما ينفرد القرآن بضبطه بذاته. تتجه دراسة بواليفو نحو قراءة تاريخية لمعرفة الطريقة التي يتحدث بها القرآن عن نفسه، وليست، فحسب، قراءة أدبية بأدوات تحليل الخطاب؛ لأن ذلك يُعدُّ تأويلاً إضافياً في سلسلة من التأويلات التي تقول: «تعريف المفسّر للقرآن» ولا تقول: «تعريف القرآن بنفسه».

إن المرجعية الذاتية، حسب بواليفو، هي الأقرب إلى إدراك بنية النص، وطريقة اشتغاله في التاريخ: «إن خطاب المرجعية الذاتية يكشف عن صورة النص كما «يريد» مدَّها حول نفسه»[2]. من هذا التحديد المبدئي، نستخلص مسألتين تثيران الاهتمام:

1- صورة النص (image du texte).

2- إرادة المدّ أو الإظهار (vouloir donner).

إن هاتين المسألتين في غاية الأهمية؛ لأنهما تستحضران صورة النص، وليس دلالته، أو قيمته النظرية؛ طبيعة الإظهار التي ستتخذ عند ابن عربي صيغة الإمداد.

---

(1) Boisliveau (Anne-Sylvie), Le Coran par lui-même. Vocabulaire et argumentation du discours coranique autoréférentiel, Leyde-Boston, Brill, 2014.

(2) Ibid., p. 11

دراسة بوليفو تاريخية وألسنية محضة، تختلف جذرياً عن الخيارات المنهجية التي أسير وفقها في هذه الدراسة، وهي الخيار الهرمينوطيقي والتداولي.

لكن الأمر الذي يساعدني في ضبط طريقة تأويل القرآن، عند ابن عربي، هو استحضار فكرة «صورة النص» التي أبرّر بها اختيار العنوان بهذه الصيغة «الصورة واللغز»؛ لأضيف إليه شيئاً ينتمي إلى طبيعة التأويل الصوفي، وهو السر والتورية. فالتأويل الصوفي يتعامل مع النص بوصفه «صورةً» أكثر مما يتعامل معه باعتباره «لفظاً». والصورة لها قيمة زائدة من حيث الانطباع الذي تثيره، ونظام الإدراك الذي تجسّده. ليست الصورة مجرَّد «شكل»، أي: البنية أو التركيبة؛ إنها «أكثر» من ذلك، وهذا «الأكثر» يضيف قيمة في الرؤية والحدس أطلقتُ عليها اسم «الاقتصاد الأيقوني».

هذه الفكرة غريبة تماماً عن مبادرة بواليفو التي هي مبادرة ألسنية في حدود «النص الشارح» (métatexte)، والصورة الممكن استخلاصها من النص المشروح (الذي هو أيضاً النص الشارح بمرجعية ذاتية)، وليست مساهمة ذات الأبعاد الأيقونية المعمَّقة: هرمينوطيقا، تحليل نفسي، أسلوب بياني... إلخ. تبقى مبادرة بواليفو في حدود كوامن النص، ما هو كامن فيه (intratextuel) من نصوص أو خطابات أخرى تلتحم به (intertextuel): «عندما نرى القرآن كنص يتركَّب خلال مراحل زمنية عديدة، فإن المرجعية الذاتية للقرآن لا تتخذ فقط صيغة شروح على القرآن (métatextes)، وإنما أيضاً صيغة تطوير وتوكيد على الأفكار؛ انطلاقاً من طبقات أقدم من النص نفسه (intratextes)»[1]. إن هذا الاختلاف بين صيغة الشرح وصيغة التطوير يُبرّر طريقة المقاربة؛ التي هي تزمُّنية (synchronique) في دراسة القرآن وحدة منسجمة ذات منظومة خطابية خاصة، تنبُع من القصد نفسه؛ وتعاقُبية

---

(1) Ibid., p. 15

(diachronique) في دراسة مختلف المراحل والأطوار التي تشكَّل فيها نصاً مقروءاً، ثم مكتوباً.

ركَّزت دراسة بواليفو على الطابع التزمُّني لدراسة بنية الخطاب القرآني، وطريقة انتظامه في مرجعية ذاتية تُحدّد التعريف الذي يقدّمه عن نفسه، والصورة التي يعكسها عن ذاته، تاركةً الطابع التعاقُبي لدراسة إضافية، وكان هذا الطابع التعاقبي محط اهتمام محمد عابد الجابري في الجزء الأول من «مدخل إلى القرآن الكريم»[1].

ما أدوات المرجعية الذاتية للخطاب القرآني؟ تُعدّد بواليفو مجموعة من الكلمات في شكل معجم يُحدّد به القرآن طبيعته النصية والخطابية: قرآن، فرقان، كتاب، ذكر، آية، سورة، وحي، تنزيل، هدى، نور، بيان، إمام، رحمة، لسان عربي، لوح محفوظ، كتاب مكنون... إلخ. كل كلمة لها نظام خاص من التعيين والتدليل تبعاً لروح النص، والصورة التي يريد إظهارها عن ذاته.

ليس الغرض الوقوف عند هذا المعجم الغني الذي أشارت إليه أمات الدراسات القرآنية منذ التأليفات القديمة، لاسيما مع الزركشي، لكن الهدف هو تبيان صورة النص القرآني بالنسبة لوعي يُدرك هذه الصورة تبعاً لنظام خاص من الرؤية والسلوك، بمعنى نظام التلقي لدى الوعي وشكل الفهم المرتبط به. يخرج هذا الاعتبار من الإطار الألسني الحصري نحو الإطار الهرمينوطيقي والفينومينولوجي الذي استأثر به محمد أركون؛ ليضعه في أفق القراءة التاريخية والأنتربولوجية للقرآن: تقاطُع المعنى، والقصدية مع الزمن والإنسان، أو عندما يكون المنهج دليل الفكرة. يقول بشأن الإدراك العريق للوحي: «ما كان قد قُبل، وعُلّم، وفُسّر، وعيش عليه بصفته الوحي في

(1) يمكن إضافة دراسة قديمة لريجيس بلاشير، «مقدمة في القرآن»:
Régis Blachère, Introduction au Coran, Maisonneuve et Larose, 1959, 2ème édition, 1991.

السياقات اليهودية، والمسيحية، والإسلامية؛ ينبغي أن يُدرَس، أو يُقارَب منهجياً بصفته تركيبة اجتماعية لغوية مدعَّمة من قِبَل العصبيات التاريخية المشتركة، والإحساس بالانتماء إلى تاريخ النجاة المشترك لدى الجميع»[1].

لجأ أركون إلى المنهج الفينومينولوجي لدراسة القرآن، ويتطلب هذا المنهج نوعاً من تعليق الحكم (époché) بتجريد الظاهرة القرآنية من العلائق النفسية، ودراستها في محض بروزها للوعي التاريخي: «قلتُ: سوف أعلّق الأحكام، ولم أقل: سوف أسقطها، أو أتجاهلها، أو أحذف، كما يفعل علماء الألسنيات والتاريخ المعاصرون بنوع من العنجهية والغرور [...] لأن المؤرخين وعلماء الألسنيات المحدثين يحلُّون التفسير الوضعي والعلموي محل غيره، دون أن يعوا أن النص الديني هو أولاً مرجعية وجودية إجبارية بالنسبة للمؤمنين»[2].

ليست المسألة، إذاً، مجرَّد اعتبار تاريخي في جمع الأخبار والوثائق، أو تنسيق ألسني بين أجزاء النص. المسألة هي مسألة معنى (ما يعنيه النص بالنسبة لمن ينخرط في فضائه؟) ومسألة تلقي (ما موقف الوعي من النص الذي يتحرك في أفقه؟). فهي قضية «لحمية» في التحام الوعي بالنص، وانعكاس هذا الالتحام على معيش الجسد كإدراك حسي وحدسي تترتَّب عليه الحياة في مجملها. لسنا أمام تصوُّر، فحسب، وإنما أيضاً إزاء معيش وإدراك، ويتطلب هذا الإدراك أدوات أخرى غير «الماكنة الوضعانية والتاريخانية». فهو يقتضي مسامرة هرمينوطيقية، ومسايرة فينومينولوجية.

يدفعني هذا الأمر إلى القول بأن التأويل الصوفي للقرآن، عند ابن عربي، على وجه التحديد، ينخرط في هذه المنهج الواسع؛ الذي يأخذ بالاعتبارات المفتوحة على الخيال، والمعنى، والجسد، أي: على الصورة والتجربة.

---

(1) أركون، محمد، القرآن: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط2، 2005م، ص21.

(2) المرجع نفسه، ص21-22.

لا يمكن فقه التأويل الصوفي من وجهة نظر ألسنية وتنسيقية بين أجزاء الخطاب، فهو يتعدى ذلك نحو التجربة، نحو نمط معيَّن من القراءة، والفهم، وانعكاسات هذا الفهم على رؤية معيَّنة للعالم، وعلى سلوك أو معيش خاص.

إذا عمدتُ في هذه المقدمة إلى توضيح النهج التأويلي، وأعطيتُه اسم «التأويل الثقافي»، فلأن هذا التأويل الثقافي ينخرط في رؤية مفادها أن الثقافة هي شبكات رمزية «وتحليلها يجب أن لا يكون علماً تجريبياً يبحث عن قانون، بل علماً تأويلياً يبحث عن معنى»[1].

البحث عن المعنى هو الإجراء الهرمينوطيقي، والفينومينولوجي؛ الذي يضطلع به التأويل الثقافي؛ لأنه يبحث عن معاناة أو مكابدة، عن معيش أو تجربة تؤطّرها رؤية معيَّنة للعالم، وطريقة خاصة في الفهم والإدراك. لكن، سنرى في هذا الكتاب مَيْلاً واضحاً لدى ابن عربي إلى «أمثلة» (idéalisation) موضوعات القرآن (الكلام الإلهي الأزلي، الحقيقة المحمدية، الإسلام الأزلي... إلخ) بدافع شبه أفلاطوني. فهل التأويل الثقافي قادر على مقاربة أشياء لا تدخل تحت طائلة القراءة الوصفية، أي: تحت أعين منتبهة، وإجراءات منهجية نبيهة؟

سنصطدم، حقاً، بجوانب ميتافيزيقية مجرَّدة، ليست لنا العادة اللغوية والفكرية في اكتناهها بأدواتنا البسيطة، بل سنرى جوانب من التأويل الصوفي عند ابن عربي في غاية الاختلاف مما تعوَّدنا على قراءته، ومعنى ذلك أنني أنسُب طريقة مقاربتنا للتأويل الصوفي من باب العادات والتقاليد الموروثة (مثلما فعل فتغنشتاين مع اللغة التي كان يرى فيها عادات. واستعمالات)، وعندما نصطدم بتأويل يخرج عن المألوف فإننا نجزع، ونشمئز، ونُصاب بالإحباط؛ لأنه تأويل غريب، أو شاذ، لا يدخُل في أفق عاداتنا،

(1) غيرتز، كليفورد، تأويل الثقافات، ترجمة محمد بدوي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2009م، ص82.

وموروثاتنا؛ لذا أنبّه القارئ ليتسلَّح بالصبر، وبقدر كبير من التجريد؛ ليفهم طريقة التأويل الصوفي للقرآن، ويحاول أن يضع نفسه في مرجعية هذا التأويل، أن يحل ضيفاً عليه، أن يستأنس بأسلوبه حتى يُدرك أفق المعنى الذي يقصده، ولا يراه من خارج شرطه الأسلوبي والوجودي، فيحكم عليه بأحكام سلبية، أو يحاكمه بمقاضاة ذهنية تنتهي بأن تصبح إدانة علنية (anathème). التحلّي ببعض الفضائل الفكرية، أو أخلاقيات القراءة، شيء مهم؛ ليكون الحكم عادلاً، ولا يميل نحو المحاكمة التعسُّفية.

المصادر المعتمَد عليها:

أشير، أخيراً، إلى أنني اعتمدتُ على أهم المصادر الأساسية حول التأويل الصوفي للقرآن عند ابن عربي:

1-«**الفتوحات المكية**»: تشتمل هذه الموسوعة النظرية والروحية على أساسيات التأويل الصوفي للقرآن، بحكم أن كل القضايا الميتافيزيقية، والأنطولوجية، والعملية التي عالجها ابن عربي، لها ارتباط وثيق بطريقة خاصة في تأويل القرآن؛ إلى درجة أن نصر حامد أبو زيد أقرَّ بأنه «يصعب على الباحث التمييز بين النصوص القرآنية وكلام ابن عربي»[1]؛ وهذا التداخل بين النصين، يمكن أخذه تناصّاً (intertextuality)، كما يُقال في الدراسات النقدية المعاصرة، ويمكن أخذه استراتيجية في القراءة؛ بوصفها «مجتمعاً تأويلياً» (Interpretive Community) بتعبير ستانلي فيش، يُقدّم فيه ابن عربي تأويلاً للقرآن تحت طائلة «ثقاف» توجيهي هو المجتمع التأويلي؛ الذي انخرط فيه بحكم الانتساب إلى السلسلة الصوفية.

نُدرك بالفعل أن «الفتوحات» هي أكبر تأويل صوفي للقرآن في الثقافة الإسلامية، تأويل وضع فيه ابن عربي بصمته الخاصة، من وراء اللوحة الخلفية للمجتمع التأويلي؛ الذي ورث عنه المعجم والرؤية.

(1) أبو زيد، فلسفة التأويل: دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي، دار التنوير، بيروت، ط1، 1983م، ص26.

2-«**فصوص الحكم**» و«**الرسائل**»: تُساعد الفصوص والرسائل في دعم التأويل الصوفي للقرآن؛ لأنها لا تختلف كثيراً عن هندسة «الفتوحات»، أي: الانطلاق من القرآن في وضع مجموعة من الأحكام المتعلّقة بالقضايا الميتافيزيقية، والروحية، والعملية. وضع هذه الأحكام، هو في حد ذاته، استراتيجية خاصة في قراءة النص القرآني.

3-«**الجمع والتفصيل في معرفة معاني التنزيل**» و«**إيجاز البيان في الترجمة عن القرآن**»: هي فقط بقايا من تفسير ابن عربي للقرآن؛ ما سماه ابن عربي «التفسير الكبير» أو «الجمع والتفصيل في معرفة معاني التنزيل» هو في عداد التراث المفقود. أما «إيجاز البيان في الترجمة عن القرآن»، فقد قام محمود محمود الغراب بضمّه في الحاشية على كلام ابن عربي في أربعة أجزاء تحت عنوان «رحمة من الرحمن في تفسير وإشارات القرآن»[1]، والتقديم له. يساعدنا الجمع الذي قام به محمود الغراب، خلال (25) سنة من العمل المضني، كما جاء في تقديمه، في النظر في صيغة التأويل لدى ابن عربي؛ التي يستعمل فيها الإشارة لطيفة تأويلية فيما وراء، أو بمحاذاة العبارة كثافة تفسيرية.

4-ثمة رسائل أخرى، ربما تكون منسوبة إلى ابن عربي، لكنها ليست من تدوينه، أهمها «**تفسير ابن عربي**» (في جزأين) الذي هو في الحقيقة تفسير عبد الرزاق القاشاني (ت 730هـ/ 1330م)[2] تحت عنوان «**تأويلات القرآن**»،

---

(1) رحمة من الرحمن في تفسير وإشارات القرآن من كلام الشيخ الأكبر محيي الدين بن العربي، جمع وتأليف محمود محمود الغراب، وعلى هامشه: إيجاز البيان في الترجمة عن القرآن للشيخ الأكبر ابن العربي، مطبعة نضر، دمشق، 1989م، 4 أجزاء (للتوثيق سأستعمل من الآن فصاعداً «رحمة من الرحمن» مع ذكر الجزء والصفحة بهذه الصيغة على سبيل المثال: رحمة من الرحمن، 1/ 130 [الجزء الأول، صفحة 130]؛ كذلك أستعمل الإجراء نفسه مع الفتوحات المكية مع ذكر الجزء والصفحة بهذه الصيغة: الفتوحات، 2/ 340).

(2) Pierre Lory, Les commentaires ésotériques du Coran d'après 'Abd al-Razzaq al-Qâshânî, Paris, Les Deux Océans, 1980, 2e éd., 1990.

ويمنحنا فكرة عن بصمة ابن عربي التي تركها في أتباعه، من حيث قراءة القرآن في ضوء الوحدة الوجودية. كذلك رسالة «**إشارات القرآن في عالم الإنسان**» التي من الممكن أن تكون من تدوين أحد أتباع ابن عربي، ونُسبت إليه[1].

تبقى هذه التأليفات المنسوبة إلى ابن عربي عوامل في فهم البيئة الفكرية اللاحقة عليه، ولا تشكّل المرجعية الأساسية في دراسة مفهوم ابن عربي للقرآن.



(1) حول صحة هذه الرسالة ونسبتها إلى ابن عربي، يمكن الرجوع إلى الملاحظة النقدية الآتية:

Jane Clark and Denis MacAuley, «Some Notes on the Manuscript Veliyuddin 51», The Muhyiddin Ibn 'Arabi Society: http://www.ibnarabisociety.org/articles/mssveliyuddin51.html#_ednref4.

الفصل الأول

سؤال التأويل في الثقافة الإسلامية بين التبني والتجني

«والثقافة تنمو بإعادة تأويل الأصول والأسس، وهذا ينطبق على الثقافة الإسلامية، بل يصح القول أن ميزة هذه الثقافة أنها كانت تتجدد من خلال مبدأ التأويل»[1].

لا أضيف شيئاً إذا قلتُ: إن التأويل في الثقافة الإسلامية حظي باهتمام بليغ لغرض بارز، وهو تنامي التفسيرات القرآنية، والسجالات المذهبية بين مختلف التيارات الكلامية. الاصطدام بالثقافات الأجنبية، وعلى رأسها الثقافة اليونانية، جعل أدوات المعرفة الفلسفية من منطق وحِجاج تنتقل إلى الثقافة العربية الإسلامية، وتُوظَّف كإجراءات مساعدة في تأويل جوانب من المرجعية الدينية، فضلاً عن أدوات المعرفة اللغوية والحكمية من خطابة، ونحو، وفقه، الكامنة في الثقافة العربية الإسلامية ذاتها، والمستوحاة من المرجعية الدينية نفسها.

---

(1) حرب، علي، التأويل والحقيقة: قراءات تأويلية في الثقافة العربية، دار التنوير، 2007م، ص190.

سأعمل في هذا الفصل على دراسة بعض النماذج التأويلية الغارقة في المذهبية؛ لأزيح المسألة من المذهبية إلى الأيقونية، تحت طائلة ما أسميه: نظام الصورة، أو الاقتصاد الأيقوني. هذه الإزاحة ضرورية للانفكاك عن المعطى الإيديولوجي، والنظر في البُعد المعرفي. سأركز اهتمامي على بعض العيّنات النافذة في تاريخ الفكر الإسلامي العريق، السابق على ابن عربي، لمعرفة جدل التأثير والتأثُّر (إن كانَ هنالك جدل بهذا المسمى)، قبل أن أدرس في الفصل الآتي أشكال العراك التاريخي والمذهبي بين التفسير والتأويل.

1- دعاة التأويل والحجج النصية والبرهانية: النزوع الأيقونوفيلي:

الانتقال من المذهبية إلى الأيقونية أمر استراتيجي، أملته الكيفية التي يرى بها المؤوّل النص الذي يقرؤه، فهو لا يقرأ فحسب، ولكن يرى أيضاً. التشديد على الرؤية أمر مهم وحاسم؛ لأنه لا يطرح مسألة **التمثُّل**، فحسب، (كيف يتمثَّل المفسّر أو المؤوّل حقائق النص) ولكن، أيضاً، كيف **يرى** (يحدس)، بمعنى ليس الدلالات وحدها، وإنما الصور. أو بتعبير آخر: كيف يتم تحويل الحروف، والكلمات، والآيات، والسور ليس إلى مدلولات، وإنما إلى صور، وأشكال ماثلة؟ ليس أن نتمثَّل، ولكن أن نرى ما هو ماثل أمامنا. دفع هذا الأمر ماري جوزي مونزان إلى اعتبار أن الأيقونة في التاريخ الديني سعت لأن تكون لوحة جامعة، وليس تمثّلاً؛ لأنها تبتغي الرؤية ذاتها، لا موضوع الرؤية[1]. انحصرت دراسة مونزان في التاريخ المسيحي العامر بالسجالات حول مبدأ الصورة بين الأخذ والرد، أو بين التبني والتجني، وكان لذلك مجمّعات دينية شرَّعت التصوير الفني للوقائع الدينية، أو حرَّمت هذا التصوير.

---

(1) Marie-José Mondzain, Image, icône, économie. Les sources byzantines de l'imaginaire contemporain, Paris, Seuil, 1996, coll. «L'Ordre philosophique», p. 96.

يختلف الأمر في الإسلام؛ الذي لم يعرف سجالات بالحجم الذي عاينته المسيحية، والذي برّر نظام الصورة بالمقارنة مع عقيدة التجسيد. لكن، لاحظتُ أن مبدأ الصورة لا يخضع، فحسب، إلى اعتبار تاريخي في تثمين التصوير الفني للحقائق المتعالية، أو تشنيع ذلك، أو اعتبار عقائدي في تحليل الصورة، أو تحريمها.

لاحظتُ أن المسألة ترتبط بعُنصر أنطولوجي، هو قُدرة الإنسان على التصوير بالزوائد البلاغية والمجازية، أو عدم القُدرة على ذلك من وراء الدوافع الأخلاقية، أو الشرعية. في مناقشتها لإيمانويل ليفيناس، فطنت سعاد عيادة إلى النزوع الأيقونكلستي (الرافض للصورة) عند الفيلسوف الفرنسي باسم المبدأ الأعلى والراديكالي للأخلاق[1]. لاحظتُ النزوع نفسه عند من يجعل الأخلاق (الشرع، التقليد) أسمى من التأويل (التصوير، الأيقونية)، خصوصاً عند الفقهاء (أبو بكر ابن العربي، ابن قدامة، ابن تيمية) في اختلاف شبه راديكالي عند الأيقونوفيلي (المحب للصورة) أمثال الإسماعيلية، أو المتصوفة (القاضي النعمان، ابن عربي). فالاختلاف أيقوني من حيث الحساسية والإدراك، وليس مذهبياً من حيث النزوع والتصوُّر. سأعمل، إذاً، على إبراز جوانب من هذه الأيقونية (بين التبني، أو الرفض) لدى نماذج من الفكر الإسلامي، في اختلاف ملموس عن روتينية المذهبية.

القاضي النعمان: متضايف الظاهر والباطن:

ينخرط في الأيقونية بعض الكُتّاب (فقهاء، أو وعاظ) وعلى رأسهم القاضي النعمان بن حيون التميمي (ت 373هـ/ 974م)، في مقدمة كتابه «**أساس التأويل**» المخصَّص لتأويل قصص الأنبياء من وجهة نظر باطنية، يقدّم خلاصة حول التمييز بين الظاهر والباطن، الظاهر الذي خصص له كتاباً عنوانه «**دعائم الإسلام**»؛ ويحاول في «**أساس التأويل**» أن يتعمَّق في الباطن

(1) Souad Ayada, L’islam des théophanies. Une religion à l’épreuve de l’art, Paris, CNRS éditions, 2010, coll. «Philosophie», p. 333.

الذي يتحدَّد في نطاق الرمز والإشارة بإيعاز من «أساس» هو الوصي، أو الإمام في أنتربولوجيا روحية بارزة؛ ويقدّم قياساً بين الأغذية البدنية والأغذية الروحية التي تتطلب الهضم، وبتعبير هرمينوطيقي بارز تقتضي الاستيعاب والفهم حسب طاقة المستوعب. يكتب بشأن ذلك:

«فرأينا أن نرفعهم إلى الحد الذي يليه من حدود الباطن، وهو حد الرمز والإشارة، وهو ألطف حدوده وأقربها، ومثله في تربية الأولاد، وتغذية أبدانهم، مثل اللبن الذي يُبتدأ فيه بالأطفال بعد إصلاح ظاهرهم، لضعف طباعه عن احتمال غليظ الأغذية، وعدم اقتدارهم على هضمها إلى أن تقوى عليها أجسادهم، وتتهيأ لها، وتأخذها على التدريج، وكذلك الرموز والإشارات تلقح أوهام السامجين، وتثير حواسهم إلى ما يرمز لهم به، ويشار إليه من الحكمة، فيتشوقون إلى سماعها، ويتأهبون لقبولها، ولو أتتهم دُفعة واحدة بلا مقدمات، وجاءتهم فجأة لما ضرهم ورودها عليهم، وهم على هذه الحالة، كما يضر الأطفال الهجوم عليهم بالطعام قبل أوان وقته، وذلك ما حدده الله عز وجل في ذلك»[1].

نرى في هذا القياس بين الغذاء البدني والغذاء الروحي إشارة رمزية وتأويلية، وهي أن مقادير وحصص الغذاء البدني تنطبق، أيضاً، على مقادير وأوزان الغذاء الروحي، وأن الهضم في الغذاء البدني يقابله الفهم في الغذاء الروحي؛ باستيعاب الحقيقة الروحية، والإحاطة بها، يجعل القابل البشري لا يتنكر لها، ولا يمجُّ مضمونها.

ينبّه القاضي النعمان أنه ألَّف كتاباً عنوانه «**حدود المعرفة**» ليبيّن به حدود الأشياء، أو ما ننعته نحن بالصور المتمايزة، حيث كل صورة فكرية أو حسية تختلف عن غيرها بالأشكال؛ وأن وراء هذه الحدود ثمة رموز يعرفها أهلها؛ لأنها تتحدَّد، أيضاً، بمعطيات موضوعية، وبالهضم باستيعاب الحقائق؛

---

(1) النعمان، القاضي، أساس التأويل، تحقيق وتقديم عارف تامر، منشورات دار الثقافة، بيروت، (د.ت)، ص25-26.

ووراء هذه الرموز ثمة التأويل الذي يربط كل محسوس بحقيقة باطنية، أو متعالية.

إن المنطلق في إثبات التأويل عند القاضي النعمان هو نظرية المعرفة؛ بالتوكيد على الحقيقة المزدوجة للأشياء الحسية: الظاهر والباطن؛ «فظاهره ما تقع الحواس عليه، وباطنه ما يحويه، ويحيط العلم به بأنه فيه»[1]. أبرز مثال لثنائية الظاهر والباطن هو ثنائية الجسد والروح ثابتة مذهبية (constante doctrinale) في الميتافيزيقا الإسلامية.

إذا كان اللجوء إلى المماثلة بين المحسوس والمعقول، أو الظاهر والباطن، طريقة ثابتة في البرهنة على التأويل، فلأن القاضي النعمان ينطلق، أساساً، من المرجعية النصية التي تجعل من «ضرب الأمثال» طريقة في الاعتبار، ووسيلة في التأويل، تبعاً لآيات عديدة: ﴿وَتِلْكَ ٱلْأَمْثَٰلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ ۖ وَمَا يَعْقِلُهَآ إِلَّا ٱلْعَٰلِمُونَ﴾ [العنكبوت: 43]؛ ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَسْتَحْيِۦٓ أَن يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا ۚ﴾ [البقرة: 26]؛ ﴿وَكُلًّا ضَرَبْنَا لَهُ ٱلْأَمْثَٰلَ ۖ وَكُلًّا تَبَّرْنَا تَتْبِيرًا﴾ [الفُرقان: 39]؛ ﴿وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِى هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ مِن كُلِّ مَثَلٍ﴾ [الزُّمَر: 27]. تتوسَّع هذه الثنائية لتشتمل على قصص الأنبياء، وهو الموضوع المباشر لكتاب «**أساس التأويل**»، مثل خلق آدم، حيث يقدّم المؤلف قراءة رمزية تُعدّد الاقتران شبه الميكانيكي بين الباطن والظاهر، بين اللطيف والكثيف، بين الجسد والروح... إلخ: «فخلق آدم، كما قال جل ذكره، من طين، أي: ابتدأه بالعلم الظاهر»؛ ثم يُقرنه رمزياً: «إن الله لما خلق صورة من طين بقيت جثة ملقاة زمناً طويلاً قبل أن ينفخ في الروح، يعني: العلم الباطن الروحاني»[2].

هل هذا الاقتران الحاسم بين الظاهر والباطن ثابت نظرياً؟ أأملته استراتيجية سُلطة المجتمعات التأويلية المنغمسة في الأيقونوفيلية؟

---

(1) المرجع نفسه، ص28.

(2) المرجع نفسه، ص55.

ينفي القاضي النعمان عن نفسه تُهمة تحطيم الظاهر من أجل الأخذ المطلق بالباطن، كما جرى تداوله في تلك الأزمنة، أي: مطاردة ومحاصرة من اتخذوا التسمية التحقيرية: «الباطنية»[1]. جاء تعليله حاسماً: «فلا يتوهم السامع أنا إذا ذكرنا باطن الجنة نفينا أن يكون ثمة جنة خلد، ودار نعيم، وإذا ذكرنا باطن النار نفينا بذلك أن يكون ثمة نار، ودار عذاب، أو متى ذكرنا تأويل شيء من الباطن أبطلنا من أجله الظاهر، نعوذ بالله من ذلك؛ لأنه لن يقوم ظاهر إلا بباطن [...] ولا باطن إلا وله ظاهر»[2].

ويضيف في نص آخر: «فالتأويل الباطني هو الذي يشهد للظاهر، ويثبت صحته لمن أنكر وشك فيه بجهله لمعانيه، والمراد به، وما جُعل عليه دليلاً، ومثلاً له»[3].

هذا تعليل كافٍ لصدّ التُّهم التي لحقت بالباطنية، تُهم توجَّهت ربَّما إلى فئة معيَّنة غارقة في الباطن، وجعلته النموذج المطلق لكل نزوع عرفاني.

هذا بالتحديد ما يدفعه القاضي النعمان الذي يُعطي لثنائية الظاهر والباطن تفسيراً تاريخياً، ينعطف على فلسفة الدين، عندما يَعدّ أن الظاهر ارتبط على وجه الأساس بالتوراة، وأن الباطن ارتبط بالإنجيل. في تفسيره للآية ﴿قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ لَسْتُمْ عَلَىٰ شَىْءٍ حَتَّىٰ تُقِيمُوا۟ ٱلتَّوْرَىٰةَ وَٱلْإِنجِيلَ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ﴾ [المَائدة: 68]، يكتب ما يلي: «فمن هذا يعلم أنهم لا يقيمون ذلك إلا بالتأويل، ولذلك قيل في التأويل: إن التوراة مثل الظاهر، والإنجيل مثل الباطن، فأمر الله عز وجل بإقامتهما جميعاً»[4].

---

(1) يقول الجابري: «كانت تهمة «الباطني» تعني العداء الصريح للدين، وبالتالي للدولة ونظام المجتمع، الشيء الذي يعرّض من تلصق به هذه التهمة، إن حقاً أو باطلاً، لفتك السلطة به، سلطة الدولة والفقهاء، سلطة الجمهور والشارع». الجابري، محمد عابد، بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط9، 2009م، ص278.

(2) النعمان، القاضي، أساس التأويل، ص60.

(3) المرجع نفسه، ص229.

(4) المرجع نفسه، ص67.

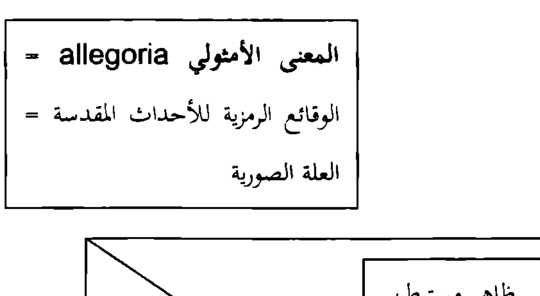
جاء التوكيد على ظاهرية التوراة، وعلى باطنية الإنجيل؛ من حيث المرجعية التأسيسية الحاسمة، وهي الحرف أو الكتابة في التصوُّر اليهودي، واليسوع روح الله في التصوُّر المسيحي. يأتي التأويل أساساً هرمينوطيقياً بالنسبة للكتابة، وأساساً أخروياً أو آخرياً (eschatologique) بالنسبة للروح: بعث اليسوع. معلوم أن هذه الظاهرية والباطنية برَّرت المعاني الأربعة[1] التي قامت عليها الكتابات المقدسة:

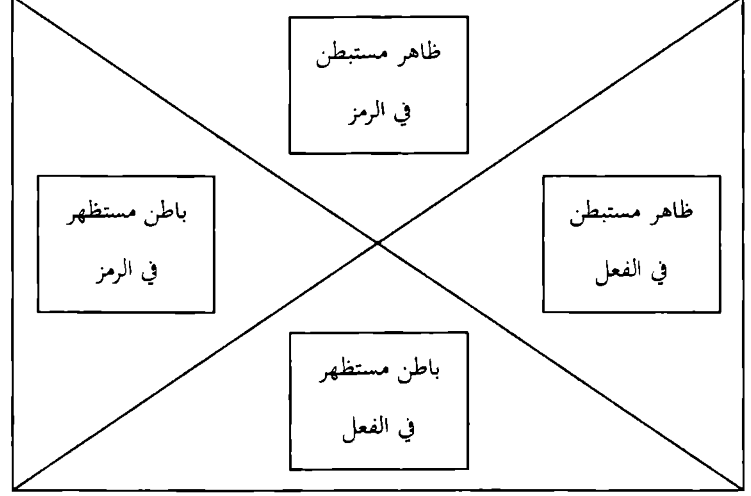
1- المعنى الحرفي (sens littéral) من أجل قراءة ظاهرية، ترتبط بدلالة الكلمات، والآيات، والأحداث التاريخية المنطوية عليها.
2- المعنى الأمثولي (sens allégorique) المبني على التفسير الرمزي: الرمز، الإشارة، التلميح.
3- المعنى الأخلاقي (sens tropologique) القائم على العِبر المستخلصة من القصص المقدسة.
4- المعنى الجفري (anagogique) وهو المعنى الباطني الذي يبتغي الغايات القصوى.

يمكن تلخيص هذه المعاني الأربعة، ومقابلاتها الفلسفية المستوحاة من العلل الأربع لدى أرسطو في المربع التالي:

(1) Dante Alighieri, Le Banquet, Livre II, chap. 1, tr. Ch. Bec, Le Livre de Poche, 1996, pp. 213-214.

المعنى الحرفي littera - الوقائع التاريخية للأحداث المقدسة (الماضي) = العلة المادية (الهيولى)





المعنى الجفري anagogia - الوقائع الأخروية (المستقبل) - العلة الغائية

المعنى الأخلاقي moralia - الأفعال والعبر المقتبسة منها (الحاضر) - العلة الفاعلة

عندما نتأمل في هذه المعاني الأربعة للكتابات المقدسة فيما يخص التوراة والأناجيل، نجدها لا تختلف في الشكل عن المعاني الأربعة التي أسندت إلى القرآن[1]: «ما من آية إلا ولها أربعة معان: ظاهر وباطن وحد

(1) نتعجب كيف أن الباحث العربي (الجابري، أبو زيد مثلاً) لم يتفطن إلى المسألة، أي: أن المعاني الأربعة للكتابات المقدسة (التوراة، الأناجيل) تعادل في الشكل (حتى إن اختلفت في المضامين) المعاني الأربعة التي استحضرها العارفون في الثقافة الإسلامية (السلمي، جعفر الصادق، ابن عربي). هذا التشاكل في المعاني =

ومطلع. فالظاهر التلاوة، والباطن الفهم، والحد أحكام الحلال والحرام، والمطلع هو مراد الله تعالى من العبد بها»[1].

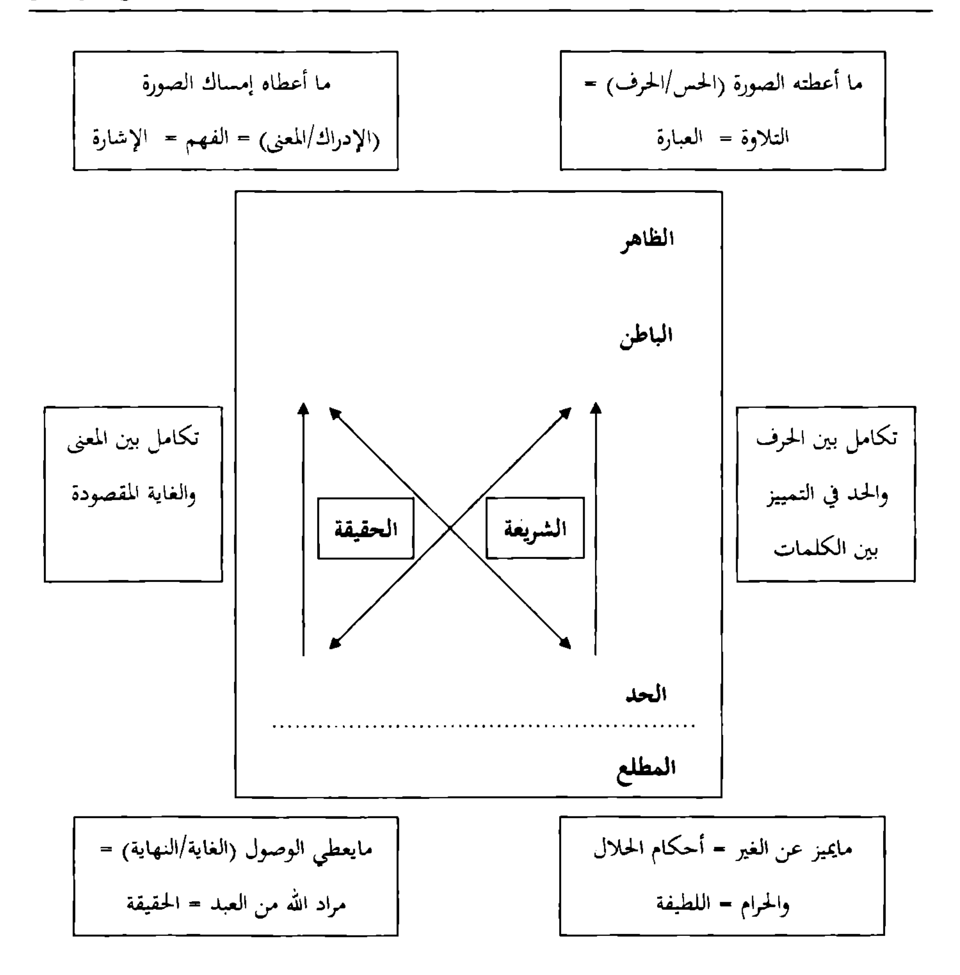
نجد عند ابن عربي مقاربة مماثلة، مع اختلاف في المضامين: «ما من شيء إلا وله ظاهر وباطن وحد ومطلع، فالظاهر منه ما أعطتك صورته، والباطن ما أعطاك ما يمسك عليه الصورة، والحد ما يميزه عن غيره، والمطلع منه ما يعطيك الوصول إليه إذا كنت تكشف به»[2].

بالموازاة مع المعاني الأربعة للتوراة والأناجيل، يمكن تشكيل الجدول الآتي الخاص بالمعاني الأربعة للقرآن في شكل مربَّع سيميائي:

= الأربعة له تفسير سأقف عنده لاحقاً، وهو التشاكل الباروكي، من حيث التماثل في الأشكال النظرية على الرغم من الاختلاف في الأديان والثقافات. كذلك نقصان الاهتمام باليهودية والمسيحية من وجهة نظر عالمة وإبستمولوجية هو العائق في فهم فلسفة الدين رؤية شاملة في المعطيات الميتافيزيقية والكوسمولوجية؛ التي أتت بها الأديان والتراكيب البشرية للرمز الديني، من حيث التمثلات والشعائر.
لا تزال معرفتنا باليهودية والمسيحية في حدود الاحتراس الأصلي، والانتقاص الإيديولوجي بوصفهما إسرائيليات، أو منتحلات لا يعوَّل عليها. لكن، من وجهة نظر الباحث، نرى الممارسات الخطابية، وليس محتوياتها التمثلية على سبيل التخطيء، أو التشنيع.

(1) السلمي، أبو عبد الرحمن، حقائق التفسير، نقلاً عن: الجابري، محمد عابد، بنية العقل العربي، مرجع سابق، ص275-276.

(2) الفتوحات، 4/ 411؛ أبو زيد، نصر، فلسفة التأويل، ص276-277.



يستحضر القاضي النعمان الظاهر والباطن في سردية همها تفسير قصص الأنبياء، واستجلاء الأبعاد المزدوجة التي تنطوي عليها. بدأ بقصة آدم باعتبارٍ جفري قَصَدَ الولوج إلى جواهر هذه القصة، ومعرفة كيف أن آدم حُرم من التأييد بسبب المعصية، فحُرم من التأويل بسبب ثقالة الجسم الذي يجرّه نحو العوالم السُّفلى. تتكرر كلمة التأييد في كتابه مرات عديدة، من قصة إلى قصة، إلى غاية تأويله للآية ﴿وَكَذَٰلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي ٱلْأَرْضِ وَلِنُعَلِّمَهُۥ مِن تَأْوِيلِ ٱلْأَحَادِيثِ﴾ [يُوسُف: 21] ليقول: «أي: نفيده من علم التأييد»[1].

(1) النعمان، القاضي، أساس التأويل، مصدر سابق، ص141.

يقترن التأويل بالتأييد، وهذا الاقتران له قيمة اختصاصية، كما سنجدها عند ابن عربي لاحقاً، تختلف عن القيمة الاستعدادية؛ لأن **الاختصاص** هو تكفُّل إلهي بتعليم العارف، و**الاستعداد** هو تكلُّف ذاتي في الحصول على التعليم. التأييد هنا مشترك الوظيفة؛ لأنه يخص العارف والإله معاً:

1- فهو من الإله تدعيم وتعليم؛ لأن له الاختصاص بالعلم تبعاً للجزء الأول من الآية ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [آل عِمرَان: 7].

2- وهو من العارف التصديق والإيمان تبعاً للجزء الثاني من الآية ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا﴾ [آل عِمرَان: 7].

نجد في التأييد كلمة الأيْد؛ التي تدل على القوة والإحكام، واقتران التأييد بالتأويل عند القاضي النعمان له قيمة هرمينوطيقية في كون الاختصاص تأييد للعارف (الإعلام)، والاستعداد تأييد للإله (الإيمان)، ويشكّلان مقاماً ثابتاً؛ كالذي يختص به التأويل في تأييد أول الأمور بمآلها، تنعطف فيه النهاية على البداية كالدائرة، ويكون بذلك مرادفاً لكلمة الإحاطة، أي: الإحاطة بالأشياء، أو العلم بأسرارها وخواصها.

يُعطي التأويل درجة أرقى من العلم يدعمه التأييد، ونرى هذه الفكرة تتكرر في كتاب القاضي النعمان. بالجمع بين التأويل والتأييد، فإنه يضيف إلى القُدرة على الولوج في أسرار الآيات القوة في الإحاطة بالأسرار، والتمكّن من المعنى الباطني؛ الذي يتطلب هو الآخر التمكين. فالمسألة تتعدى مجرد الإدراك المعرفي لظاهر الآيات، أو الأحكام، نحو قوة الإحاطة والأخذ، قوة الإصابة والهضم.

أعتقد أن هذا المقصود من أساس التأويل عند القاضي النعمان، بمعنى الكيفية التي تلتحم فيها المعرفة بالقوة. لا يكفي أن نعرف، بل ينبغي أن نقدر على المعرفة (pouvoir connaître)، أن يكون هنالك تأييد مضاعف، من لدنا، للتحكم في المعرفة، ومن لدن المعرفة ذاتها في تجسّدها في القوالب والصور التي نحملها عنها.

قام القاضي النعمان بتأويل الآيات في ضوء العلاقة الوثيقة بين الظاهر والباطن، تارةً بحرفية صارمة تُمليها الضرورة الاشتقاقية، وتارةً أخرى بباطنية غائرة تُضفي على الحرف قيمة رمزية مضافة:

﴿مَا نَرَىٰكَ إِلَّا بَشَرًا مِّثْلَنَا﴾ [هُود: 27] أي: ما جئتنا إلا بظاهر ما هو معروف عندنا، وفي أيدينا مما اقتبسناه عن الماضين قبلك، وباشرتنا بما باشروه به، فأنت بشر مثلنا، والبشر في اللغة ظاهر الجلد، والمباشرة ملامسة البشرة بالبشرة، فعنوا بذلك الظاهر [...] ﴿قَالَ نُوحٌ رَّبِّ إِنَّهُمْ عَصَوْنِي وَاتَّبَعُوا مَن لَّمْ يَزِدْهُ مَالُهُ وَوَلَدُهُ إِلَّا خَسَارًا﴾ [نُوح: 21]، يعني: علماءهم في الظاهر؛ الذين لم يزدهم علمهم ومن دعوه إليه إلا خسراناً، والمال في الباطن مثل العلم [...] ﴿وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحْيِنَا﴾ [هُود: 37]، فأمره عز وجل بإنشاء سفينة ظاهراً وباطناً، وكذلك أمره عز وجل بإقامة ما أمره به أن يكون ظاهراً وباطناً، وأن يكون الظاهر مثلاً ودليلاً على الباطن، ويشهد له بحدوده، وآياته»[1].

هذه الطريقة في تفسير قصص الأنبياء (هنا قصة نوح) هي عيّنة لما هو عليه التأويل عند القاضي النعمان، تأويل أيقوني يجعل مقابل كل حد (السفينة، الماء) صورة باطنة (الظاهر، العلم)[2] يسعى إلى تبريرها بالأمثال: «العرب يقولون في الرجل الواسع العلم: هو بحر»؛ لذا أوَّلَ الماء في قصة نوح على أنه العلم، أي: أنه لجأ إلى الصورة المجازية من أجل تبرير الفكرة الباطنية.

إذا قمتُ بمقابلة «**أساس التأويل**» للقاضي النعمان و«**الإسفار عن نتائج الأسفار**» لابن عربي، بحكم علاجهما لقصص الأنبياء والعِبر المستخلصة من هذه القصص، نجد طريقتين مختلفتين في التأويل، لكنهما تنبعان من

---

(1) المرجع نفسه، ص77-78.

(2) المرجع نفسه، ص78: «وجعل السفينة الظاهرة دليلاً يستدل المؤمنون به، ومثلاً لباطنه. فمن أجل ذلك فإن السفينة في الظاهر تجري على الماء، وتحمل من ركبها، كذلك دعوة الحق تجري على العلم، وتحمل من دخل فيها عليه، وكما أنهم يأخذون من الماء ما أرادوا لظهورهم، وغذائهم، بقدر لا يفرطون فيه فيهلكون، كذلك أهل دعوة الحق فيما يتناولونه من العلم».

الممارسة الأيقونية ذاتها، وهي تحديد سلوك الحرف بالصورة التي يحيل إليها. مقارنة بسيطة بين الطريقتين تُبرز هذه الممارسة الأيقونية في تأويل النص القرآني. تأويل القاضي النعمان: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَ أَمۡرُنَا وَفَارَ ٱلتَّنُّورُ﴾ [هُود: 40] يعني: جاء علم التأييد، وتكلم به الأساس، وصدر عنه علم التأويل ذي النور»[1]. تأويل ابن عربي: «ولما كان الماء يماثل العلم في كون الحياة عنهما حسّاً ومعنًى؛ لهذا أهلكوا بالماء لردّهم العلم، وكان التنّور لأنهم ما كفروا إلا بماء التنّور، وما ردّوا إلا العلم الذي شافههم على لسان تنّور جسمه، وما علموا أنه مترجم عن معناه الذي هو النور المطلق، فانحجبوا بماء التنّور عن التنّور، ما علموا أنه النور، دخلت عليه تاء تمام النشأة بوجود الجسم، فعاد تَنُّوراً، أي: نوراً تمام الملك، فهو نور النار مظهره»[2].

إذا كانت طريقة القاضي النعمان تتجاوز الحرف نحو المعنى؛ بجعل فوران التَّنُّور هو صدور علم التأويل الحامل للنور عن التأييد، فإن طريقة ابن عربي لا تهجر الحرف، بل تعيد إدماجه في المعنى زائدة وجودية أساسية. تقسيمه للكلمة **تنّور** إلى **تاء** النشأة الجسمية، و**نور** الفطرة الطبيعية، أمر نادر في تاريخ التأويلات القرآنية، وهي استراتيجية في النحت كان ابن عربي ضليعاً فيها، مثل شقّه الوجود إلى **واو** القُدُس و**الجود** الأصلي (المنة، الهبة، العطية) ليخلص إلى أن الوجود مصدره الجود، أو العطاء الأصلي سليل الكلمة كُنْ: «عن الجود صدر الوجود»[3].

تختلف الطريقتان من حيث هجران الحرف نزوعاً باطنياً (المعنى الجفري) وإدماج الحرف ميلاً ظاهرياً (المعنى الأمثولي أو الرمزي)، لكن لا تكمن المشكلة الهرمينوطيقية في اختلاف الحساسية المذهبية بين ظاهر وباطن، بقدر ما تتبدّى في النزوع الأيقوني عند أحدهما والآخر؛ لأنا لو

(1) المرجع نفسه، ص82.

(2) ابن عربي، «الإسفار عن نتائج الأسفار»، في: الرسائل، ص480-481.

(3) الفتوحات، 2/ 179.

قرأنا ما كتبه القاضي النعمان، وما كتبه ابن عربي، ندرك أنهما كتبا الشيء نفسه تقريباً؛ لأن الدافع الأيقوني (أو الأيقونوفيلي) واضح في تأويليهما، وعلامة هذا الدافع الأيقوني هو إلباس الشيء الحسي لباس الصورة المجازية (الماء = العلم)، وتغلب هذه الصورة المجازية على معظم التأويلات؛ لتتحوّل إلى صورة باطنية في شكل سر، أو علم، أو حكمة: ﴿وَغِيضَ ٱلۡمَآءُ﴾ [هُود: 44] أي: غامض العلم الباطني في الحجة الذي هو أساس الشريعة، ومثله مثل الأرض التي يفيض الماء فيها، فيستتر عن الأبصار، وكذلك صار العلم المكنون المصون في مستقره ومكانه، وغاض فيه»[1].

لا يمكن اقتفاء أثر القاضي النعمان في تأويله لقصص الأنبياء في القرآن؛ لأن هذا سيأخذ مساحة كبيرة من هذا العمل، ولأن الخيط الهادي في هذا التأويل الجفري هو تحويل الظاهر إلى الباطن بالبحث في «غَوْر الأمور» إذا جاز لي استعمال عنوان بليغ عند الحكيم الترمذي. فالآلية الهرمينوطيقية نفسها تتكرر من قصة إلى أخرى، وتكفينا بعض العيّنات التي تُبرز الميل الأيقونوفيلي عند القاضي النعمان.

يبقى السؤال في معرفة إذا كانت مبادرة القاضي النعمان هي بالفعل عبارة عن «تأويل» أو «تقويل». عندما نقرأ طريقته في تفسير الآيات، يتبادر إلى ذهننا «تقويل» الآيات أشياء هي أفكار مذهبية مقتنع بها. هل المذهب يوجّه في هاته الحالة التفسير القرآني؟ مثلاً، في تطرقه إلى النبي صالح، يفسّر الآية ﴿وَلَا تَعۡثَوۡاْ فِي ٱلۡأَرۡضِ مُفۡسِدِينَ﴾ [الأعرَاف: 74] بقوله: «يقول: لا تتعرضوا حد التأويل بالتبديل والتغيير»[2]. إذا كان من السهل إيجاد تكافؤ بين الإفساد والتبديل أو التغيير؛ انطلاقاً من مبدأ أرسطي طبيعي هو «الكون والفساد»، وأن كل تغيُّر في الكون مآله الفساد (altération)، فمن الصعب التقريب بين الفكرة الطبيعية والفكرة الباطنية سوى بضرب من المماثلة.

---

(1) النعمان، القاضي، أساس التأويل، ص85.

(2) المرجع نفسه، ص102.

تتضح هذه المماثلة في تأويل الرموز عندما يكتب: «وقد ذكرنا أن مثل الماء العلم، ومثل اللبن العلم الباطن؛ لأنه يخرج من ضرع يكون كامناً فيه، وهو من علم الباطن رمزاً وإشارةً، وذلك أول حدود الباطن للمستجيبين، كما يكون الرضاع أول غذاء للولدان»[1].

العلاقة بين ظاهر المحسوس وباطن المعقول مرآوية، وتكاد تكون ثابتة منطقية في كل عملية في التماثل أو المماثلة (على الرغم من بعض التفاصيل التي سأناقشها في الفصل الثالث). غير أن هذه الطريقة في التأويل تطرح مشكلة إبستمولوجية، تتمثل في التأويل الذي يتخذ صيغة التقويل، أو التسويغ. هل قراءة القاضي النعمان هي تسويغية، يكون فيها للمذهب (الباطني) الأولوية النظرية على موضوع القراءة (قصص الأنبياء في القرآن)؟ هل يتم إفراغ الآيات من المدلولات المتواطَأ عليها، ويتم تعميرها بمضامين مذهبية؟ لا يمكن، في كل الأحوال، فصل موضوع القراءة عن المذاهب والتأويلات التي أتاحها؛ لأن العلاقة بينهما «لادونية» كما بيَّن ميشال دو سارتو[2] في استحضاره لعلاقة الأصل بالفرع، أو المرجعية الأصلية والمذاهب المتفرّعة عنها، كما سيأتي تبيانه في الفصل الآتي.

معظم التأويلات كانت في الحقيقة عبارة عن تسويغات، خصوصاً في المناظرات بين المذاهب الكلامية، ورغبة كل مذهب في تلوين موضوع تأويله بألوان نزوعه النظري، وخياره المذهبي.

نرى، دون لبس، هذه الطريقة عند القاضي النعمان بتغليف قصص الأنبياء في القرآن بتغليفات مذهبية واضحة، وهي النزوع الباطني الذي تبناه، لكن أكثر من الميل الإيديولوجي، كما نقول اليوم، يبدو لي أن الطريقة هي ميل أيقوني واضح، تجعل من **الصورة** هي المهيمن في الاعتبار الهرمينوطيقي،

---

(1) المرجع نفسه، ص103.

(2) Michel de Certeau, «La rupture instauratrice», in: La faiblesse de croire, texte établi et présenté par Luce Giard, Paris, Seuil, 1987, coll. «Points/essais», 2003 p. 213-215.

وليس **الفكرة.** لا شك أن كل فكرة هي صورة ذهنية حول موضوع ما، موضوع قصدي، أو موضوع حسي أو خارجي، لكن الصورة التي أقصدها هنا تتجاوز الدلالة الحصرية في الفكرة المجرَّدة؛ إنها النموذج الماثل أمام الوعي، أو القالب المنتصب؛ الذي يتيح تصوير وتشكيل وقائع لغوية أو خطابية مثبَّتة في الكتابة، نثرية كانت أو شعرية.

لا يتعلَّق الأمر فقط **بتصوُّر** المعنى السيكولوجي الممكن منحه لهذه الكلمة، ولكن **بتصوير** ينتهي بتشكيل صورة مجازية، أو بلاغية، أو عقائدية متجسّدة في نص، أو خطاب.

تقوم الطريقة الأيقونية في التأويل على استخلاص الصورة لا الفكرة، فهي تصويرية أكثر منها تصوُّرية. عندما يستحضر قصة يوسف، ويقرأ الآية: ﴿فَلَبِثَ فِي ٱلسِّجْنِ﴾ [يُوسُف: 42]، فإن السجن هنا هو الستر والكتمان. ليس السجن فكرة تحيل إلى الستر والكتمان، وإنما هو صورة لما عليه من الاختفاء والتواري، كل ما يفيد الحجب والنسيان.

السجن هو صورة الاحتجاب؛ لأنه رمز الكتمان والسر، كما جاء على لسان ابن عباد الرندي: «قلوب الأحرار قبور الأسرار». السجن، أو القبر، أو الليل[1] هي كلها صور لما يمكن أن يكون عليه السر أو الكتمان من تفرُّد وانعزال. كذلك في تفسيره للآية ﴿تَٱللَّهِ لَقَدْ عَلِمْتُم مَّا جِئْنَا لِنُفْسِدَ فِي ٱلْأَرْضِ﴾ [يُوسُف: 73]، يربط القاضي النعمان الأرض بحد التأويل[2]. هذا الربط تصويري أكثر منه تصوُّري؛ لما يحتمله من صورة دائرية للأرض وللتأويل. تغذّي الأرض الكائنات التي خرجت منها، وتغذّي الكائنات الأرض التي تعود

(1) كما جاء في تأويله للآية: ﴿وَأَوْحَيْنَآ إِلَىٰ مُوسَىٰٓ أَنْ أَسْرِ بِعِبَادِيٓ إِنَّكُم مُّتَّبَعُونَ﴾ [الشُّعَرَاء: 52]. والإسراء: السير بالليل. يقول: «أيّدهم بعلم الباطن والستر، وذلك مثل على الليل» (أساس التأويل، ص212)؛ «فمثل ظلمة الليل الستر والكتمان؛ لأنه صار مستوراً مكتماً بعد أن كان الله عز وجل أقامه مقام الظهور، والتأييد» (المرجع نفسه، ص289 و337 ... إلخ).

(2) المرجع نفسه، ص156.

إليها؛ في التأويل، يغذّي الحرف المعنى الذي يصدر منه، ويغذّي المعنى الحرف الذي يتجسّد فيه. يَعدّ، كذلك، الأرض أساساً يقوم عليها الوضع الأنطولوجي للإنسان، وهو الأساس نفسه الذي يقوم عليه التأويل: ﴿وَلَا تُفْسِدُواْ فِي ٱلْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَٰحِهَا﴾ [الأعراف: 56]. يقول: «لا تفسدوا في الأساس الذي أقامه الناطق لتأويل شريعته»[1]. تكتسي هذه الدائرية قيمة أيقونية بارزة، ليس فقط في مساحة التأويل الباطني، كما تبناه القاضي النعمان، ولكن أيضاً عند ابن عربي، كما سنقف على جوانب منه في الفصول القادمة.

في تفسيره للآية ﴿ٱذْهَبُواْ بِقَمِيصِي هَٰذَا فَأَلْقُوهُ عَلَىٰ وَجْهِ أَبِي يَأْتِ بَصِيرًا﴾ [يُوسُف: 93]، نجد الآلية نفسها بربط الشيء بما يرمز إليه في اقتصاد أيقوني مدعَّم. فالقميص يرمز، هنا، إلى الإمامة[2]. ليست المسألة مجرد لصق اعتباطي بين القميص والإمامة، إذا علمنا أن **النسيج** له رمزية فائقة في التأويل العرفاني:

1- **الصوف** الذي اشتُق منه مقول التصوف ذاته عنواناً على الزهد والتنسُّك.

2- **الخِرقة**، وهي قطعة ثوب يتم توريثها للمريد كدليل على الاكتمال في الطريقة.

ليس الغرض تعداد الإجراء نفسه من آية إلى أخرى في تأويله لقصص الأنبياء[3]، وإنما تبيان الاقتصاد الأيقوني؛ الذي يتحكم في طريقة تفسير القرآن لدى الباطني المجلُّ للصورة.

---

(1) المرجع نفسه، ص169.

(2) المرجع نفسه، ص163.

(3) مثلاً في تأويله للآية ﴿وَأَهُشُّ بِهَا عَلَىٰ غَنَمِي﴾ [طه: 18]، يقول: «أفيد منها أمتي، وأسوسهم بها» (أساس التأويل، ص203). ربط الغنم بالأمة صورة عريقة في الزمن، منذ الأناجيل، في جعل الراعي هو الأب أو الحاكم أو القس، والقطيع هو العائلة أو الشعب أو مجتمع الإيمان. صورة العصا هي صورة التطويع والترويض، تنطبق أكثر على الصورة الحيوانية منه على الصورة البشرية، لكن انتقلت إلى البشر بحكم عوامل أو دوافع شرحها، مثلاً، ميشال فوكو في دراسة عنوانها «نحو نقد العقل السياسي». طالع: =

سأورد نصاً تنكشف فيه لُعبة هذا الاقتصاد الأيقوني؛ لأنها لا تخص فقط الطريقة الباطنية في ربط الرمز بما يرمز إليه، ولكن أيضاً الطريقة المجازية في إزاحة الحرف عن مبناه ليزيح عن معناه:

«﴿وَقَالَ مُوسَىٰ رَبِّيٓ أَعۡلَمُ بِمَن جَآءَ بِٱلۡهُدَىٰ مِنۡ عِندِهِۦ وَمَن تَكُونُ لَهُۥ عَٰقِبَةُ ٱلدَّارِ﴾ [القَصَص: 37]. يعني: عاقبة دور الرسل، وذلك كما تقول: دار الدور، فدار هو فعل ماضٍ، فإذا أدخلتَ على دار الألف واللام قلتَ: الدار، فيظن السامع أن المراد بمعنى الدور التي وحدتها دار، وهذا من الرموز الخفية؛ التي لا يوجد معناها إلا عند أولياء الله، وله شرح طويل في اللغة العربية، وإنما حسن فيه دخول الألف واللام، وليس من شأنها الدخول على الأفعال، فحسُن، هاهنا، لأنه رمز. ومنه قول تعالى: ﴿إِذۡ هُمَا فِي ٱلۡغَارِ﴾ [التّوبَة: 40]، فإذا أسقطتَ الألف واللام من الغار، زال عنها معنى المغارة، أو الكهف، أو القرية، وجاز فيها معنيان أحدهما يكون اسم نكرة، والآخر أن يكون فعلاً ماضياً من: غار الرجل، وغار على وزن دار، وفي هذا بيان وحجة»[1].

لا شك أن القاضي النعمان لا يلعب بالمعنى العبثي لكلمة اللعبة، لكن بالمعنى الجدّي والتداولي لكلمة اللعبة. تكمن اللعبة اللغوية في التمييز الصوري بين الفعل **دارَ** أو **غارَ** والاسم **الدار** أو **الغار**. بين الفعل والاسم نجد فاصلاً واضحاً في صورة المبنى، كما في صيغة المعنى. كان يقصد هنا، إذاً، الفعل دارَ يدور؛ الذي أعطى الاسم الدائرة، وليس الدار بمعنى البيت؛ وقصد الفعل غارَ يغار؛ الذي أعطى الاسم الغيرة والغيرية، وليس الغار بمعنى الكهف. تحويل الاسم إلى الفعل هو إجراء قلما نجده في التفاسير، ما عدا في التأويل العرفاني؛ الذي يمنح أبعاداً وجودية للزوائد اللغوية، كما

= Michel Foucault, «Omnes et singulatim. Vers une critique de la raison politique», Le Débat, 41, 1986, p. 5-36, repris in: Michel Foucault, Philosophie. Anthologie, Paris, Gallimard, 2005, pp. 665-704.

(1) النعمان، القاضي، أساس التأويل، ص197.

فعل ابن عربي مع كاف التشبيه في ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشّورىٰ: 11]، وكما أوَّل **الفعل عَقَل** (قيَّدَ، رَبَط، حَجَرَ) ليُضفيه على **الاسم العقل**، فينفرد بخاصية أنطولوجية كامنة في العقل، وهي التقييد والتحجير، وليس الخاصية الميتافيزيقية للعقل بوصفه قوة مجردة متصلة بالعقول المفارقة، كما كان شائعاً عند الفلاسفة المشَّائين (الكندي، الفارابي، ابن سينا). وكما أوَّل **الفعل قَلَب** (عَكَس، أدارَ) ليجعل منه قاعدة مذهبية في تفسير التقلُّب الوجودي، والتجلي الإلهي في العالم، وليس فقط قاعدة روحية أو أخلاقية في الصفاء والذِّكر عندما نستحضر **الاسم القلب**.

تحويل الأسماء إلى أفعال إجراء هرمينوطيقي نادر، وإجراء أيقوني في تحويل صورة الحروف والكلمات من أجل معانٍ أوسع، ومجالٍ أرحب. لم يكن هذا الإجراء الذي أشار إليه القاضي النعمان، ومارسه ابن عربي، بشكل مكثَّف، في كتاباته الزاخرة عبارة عن تحريف لما هو عليه وضع الكلمات في السور، أو المعنى المراد منها، وإنما كانت له قيمة تصويرية في الاقتصاد الأيقوني للخطاب العرفاني. تحويل الأسماء إلى أفعال طال أيضاً البنية اللاهوتية نفسها، عندما نجد عدداً من فصول «الفتوحات المكية» تستحضر الأسماء الحسنى بوصفها أفعالاً في الخلق، أي: إرادة الأسماء الإلهية في خلق العالم، وكل اسم إلهي هو فعل خَلقي بادر إلى تكوين الخليقة من الوجهة التي يختص بها: الرزق، أو الرحمة، أو الظهور، أو البطون، أو الانتقام... إلخ. نجد الإجراء نفسه عند الفلاسفة الرواقيين؛ الذين عدّوا الآلهة أفعالاً كونية في خلق الطبيعة؛ والتصوير الأمثولي والرمزي؛ الذي أخذ به الرواقيون، طبع، بشكل وثيق، الثقافة الإسلامية في مختلف مجالاتها المعرفية: الفلسفة، علم الكلام، التصوف، فلا عجب أن نجد الإجراء نفسه يتجوَّل من فلسفة إلى أخرى، أو من ثقافة إلى أخرى تحت طائلة ما سميته: «العُنصر الباروكي»، كما سيأتي ذكره في الفصل الثالث.

السراج الطوسي: الاستنباط والفهم:

كان أبو نصر السراج الطوسي (ت 378هـ/ 988م) معاصراً للقاضي النعمان، ويفيدنا أن نرى نظام الاقتصاد الأيقوني في تأويل أبي نصر للقرآن.

كما أسلفتُ القول، ومنذ المقدمة، لا آخذ بالمذهب الذي يميل بطبعه إلى تلوين المرجعية، وعنيتُ بالمذهب القاضي النعمان «الشيعي» والسراج الطوسي «السني». هذه المقاربة المذهبية كانت، ولا تزال، عبئاً على الثقافة الإسلامية.

الإزاحة التي آثرتُ إجراءها، هنا، هي النظر في نظام الصورة لدى كل مؤوّل في تأويله للقرآن والخبر، نظام قائم على التبني (القاضي النعمان، والسراج الطوسي) أو على التجني (ابن قدامة، وابن تيمية، كما سيأتي ذكرهما لاحقاً) بدرجات متفاوتة من الوعي أو اللاوعي بالمسألة الأيقونية.

الكتاب البارز الذي وصلنا عن السراج الطوسي هو «**اللمع في التصوف**». من العنوان ذاته نرى شذرات الاقتصاد الأيقوني؛ لأن الحديث عن اللمع هو استحضار الوميض، وكل ما يتيح الرؤية، أو المشاهدة، أو الدهشة. لربما كانت الكلمة «اللمع» مجرَّد تنميق بلاغي لا غير. لكن استعمال كلمة توحي بمجال الرؤية لم يكن محض المصادفة. يقول في مقدمة الكتاب: «وذكرتُ من كل فصل طرفاً، ومن كل أصل طُرفاً ونُتفاً، ومن كل باب لمعاً [...] فينظر الناظر فيه عند تيقظ، وتنبه، وحضور قلب، وفراغ نفس، بحسن التوقُّف، والتفكُّر، والتأمُّل، والتدبُّر»[1]. الرؤية بالرَّويَّة قبل التفكُّر، والتدبُّر. المجال الرؤيوي في مسعى الكتاب واضح. ما الغرض، إذاً، من استثمار المجال الرؤيوي، أو الاقتصاد الأيقوني؟

كان السراج الطوسي يسعى إلى البرهنة على وجود استنباط خاص بالعلوم الصوفية، مثلما هو عليه الاستنباط في الأحكام والعلوم الفقهية. يأتي هذا

(1) الطوسي، السراج، اللمع في التصوف، تحقيق وتقديم عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة، القاهرة، 1960م، ص18.

الاستنباط بإيعاز من اقتصاد أيقوني واضح عندما يكون الحدس هو الدافع والمدبّر، وليس الميزان العقلي، أو القياسي: «وللصوفية أيضاً مستنبطات في علوم مشكلة على فهوم الفقهاء والعلماء؛ لأن ذلك لطائف مودعة في إشارات لهم تخفى في العبارة من دقتها، ولطافتها»[1]. الإشارة قبل العبارة هي الصورة الملتقطة بالحدس قبل الفكرة المثبَّتة بالعقل[2]. مثله مثل القاضي النعمان، يضع السراج الطوسي حائلاً بين الظاهر والباطن دون الفصل بينهما؛ لأن أحدهما لا يقوم دون الآخر. جاء التوفيق بينهما لغرض وقائي، وهو دفع التُّهمة بالباطنية التي كانت في تلك الفترة محط التعيير والتشنيع؛ ولغرض مذهبي، وهو أن أحدهما لا يقوم دون الآخر مثلما أنه، لغوياً، لا يقوم الحرف دون المعنى وعكسه، وميتافيزيقياً، لا يقوم الجسد دون النفس وعكسه.

ثمة وحدة في المذهب (إيديولوجياً) مثلما هناك وحدة في العلم (إبستمولوجياً). ما الأمر الجامع بين الوحدة المذهبية والوحدة المعرفية؟ يحددها السراج الطوسي في منهج الاستنباط الذي يجمع، على صعيد آخر،

(1) المرجع نفسه، ص32. يوضح الجابري المسألة بهذه الكلمات: «وهكذا فكما يعمل الفقهاء على استنباط الأحكام من النصوص الدينية، القرآن بصفة خاصة، يعمل المتصوفة كذلك على استنباط «المعارف القلبية» من القرآن ذاته. ومن هنا كان لعلم التصوف مستنبطاته، مثلما لعلم الفقه مستنبطاته. وإذاً، فإشارات المتصوفة، سواء كانت تفسيراً أو شطحاً، هي، في جملتها، «مستنبطات» من القرآن عن طريق التلاوة، أو من «الذكر»، أو من استغراقهم في «التأمل»» بنية العقل العربي، ص293.

(2) ملاحظة الجابري مفيدة في هذا المضمار: «فقد كان هناك منذ البداية لدى المتصوفة تمييز بين معرفة تكتسب بالحس، أو بالعقل، أو بهما معاً، وبين معرفة تحصل بالكشف، والعيان» بنية العقل العربي، ص251. نظام الصورة لا غبار عليه في المجال الصوفي/العرفاني، على الرغم من أن الجابري اختار الوجهة المعاكسة، وهي البحث في الفكرة لا في الصورة: «إن كثيراً من الأدبيات الصوفية تعرض علينا صوراً أدبية فنية عالية المستوى، ولكن ما يهمنا، نحن هنا، ليس الصورة الفنية التي يعبر بها «العارف» عما يسميه الصوفية «المواجد»، بل يهمنا مضمونها، أعني الأفكار والنظريات التي تصدر عنها، ونوع الاستدلال الذي ينتجها، ويبررها. والعرفان، بالتعريف، هو المعرفة وليس الفن» المرجع نفسه، ص269.

القضايا اللغوية، والمقتضيات الروحية، أو ما سماه الجابري وحدة البيان والعرفان في زمان السراج الطوسي. يقدّم للمستنبطات قاعدة أقل ما نقول عنها أنها هرمينوطيقية، ولا تنحصر في الاعتبار الإبستمولوجي، كما حاول الجابري استثماره في مشروعه النقدي. نقرأ مثلاً:

«المستنبطات: ما استنبط أهل الفهم من المتحققين بالموافقة لكتاب الله عز وجل ظاهراً وباطناً، والمتابعة لرسول الله ﷺ ظاهراً وباطناً، والعمل بها بظواهرهم وبواطنهم. فلما عملوا بما علموا من ذلك ورثهم الله تعالى علم ما لم يعلموه، وهو علم الإشارة، وعلم مواريث الأعمال التي يكشف الله تعالى لقلوب أصفيائه من المعاني المذخورة، واللطائف والأسرار المخزونة، وغرائب العلوم وطرائف الحكم في معاني القرآن ومعاني أخبار رسول الله عليه الصلاة والسلام من حيث أحوالهم، وأوقاتهم، وصفاء أذكارهم [...] وقد قال الله عز وجل: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾ [النِّسَاء: 82]. فدل على أن بتدبرهم في القرآن يستنبطون؛ إذ لو كان القرآن من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً [...] ولفقهاء الأمصار وعلمائها في كل وقت مستنبطات، مشهورة في آيات القرآن والأخبار الظاهرة، مستعدة للاحتجاج بها بعضهم على بعض في المسائل الخلافية بينهم [...] وكذلك أهل الكلام والنظر: احتجاجاتهم العقلية كلها مستنبطات، وكل ذلك حسن عند أهله، ومقبول؛ إذ المقصود من ذلك نصرة للحق، والرد للباطل. وأحسن من ذلك مستنبطات أهل العلم بالعلم، والتحقيق، والإخلاص في العمل من المجاهدات، والرياضات، والمعاملات؛ والمتقربين إلى الله تعالى بأنواع الطاعات، وأهل الحقائق»[1].

الاشتراط الذي يقدمه مزدوج الدلالة: علمي وعملي بالنسبة لأهل التصوف بالموازاة مع الاستنباط عند أهل الأحكام، أو أهل الكلام؛ الذي يتخذ دلالة الحجاج والمجادلة في المسائل الفقهية، أو الكلامية.

(1) الطوسي، السراج، اللمع، ص147-149.

ما يستنبطه أهل التصوف من القرآن؟ إنه جُملة اللطائف والأسرار، بالبحث في ظاهر القول عن باطن المعنى الذي يختزنه القول. والتعثُّر في الاستنباط ليس نفسه: فهو في الأحكام وعلم الكلام أخطاء وغلطات، وفي التصوف لا يؤدي إلى ذلك؛ لأنه لا ينبني على معارف مركبة، وإنما على أعمال، وأحوال، وفضائل. المشكلة خُلقية قبل أن تكون معرفية، والمسألة مسألة معيش وتجربة، وليس مشكلة قياس، أو تخمين.

اكتفى الجابري، مثلاً، بالموازاة بين الاستدلالين، البياني والعرفاني، من أجل غرض يخدم المشروع النقدي الذي كان في صدد حياكته. ظلت القراءة في حدود الأرضية الإبستمولوجية كما اصطلح عليها، ولم تنبرِ منها الأرضية الهرمينوطيقية التي يمكنها أن تفيدنا في صدد الحديث عن التأويل الصوفي.

أعتقد أن الاستنباط بالمفهوم العرفاني يتجاوز حدود الطرح الإبستمولوجي في المعارف الأخرى (الفقهية، الكلامية، البرهانية...)؛ لأن له قيمة مضافة هي ما يمكن تسميتها بـ: «التجرُّد الفينومينولوجي»، حيث تكون العلاقة بظاهر القرآن هي تعطيل الوسائل الذهنية من أجل حدوس يقظة، ومنتبهة.

لذا لا أرى كيف أن الجابري يجعل الفرق بينهما في الوسائل فقط، وليس في الطبيعة[1]، مع أن طبيعة الاستنباط البياني تختلف عن طبيعة

(1) الجابري، بنية العقل العربي، ص295. جاء الارتباك بفعل الاختلاف في الرؤية بين السراج الطوسي وعبد الكريم القشيري. فأراد الجابري التوفيق بينهما لتبرير وحدة البيان والعرفان. هل سقط التوفيق في التلفيق؟ يكتب بشأن هذه الوحدة: «قد يبدو أننا هنا مع القشيري إزاء موقف يختلف عن موقف الطوسي، ذلك لأنه بينما يذهب هذا الأخير إلى تأكيد وحدة المنهج في البيان والعرفان بإرجاعه إلى «الاستنباط»؛ نجد القشيري يؤكد على اختلاف المصطلح، وطريقة التعبير في العرفان عنهما في البيان، رابطاً المعرفة البيانية بـ: «التكلف والتصرف» (أي: بالنظر والاستدلال) والمعرفة العرفانية بـ: «الإلهام»، وهما -الاستدلال والإلهام- مختلفان، ليس في =

الاستنباط العرفاني، من حيث إن هذا الأخير له صلة مباشرة بالمعيش، وإن استنباط معاني مكتنزة في النص هو مسألة فهم راديكالي، يتمفصل فيه الاستعداد بالاختصاص من أجل معرفة مكتملة ومتحققة، أي: معرفة بوصفها ممارسة عرفانية؛ على العكس من الاستنباط البياني في أشكاله الفقهية والكلامية، فهو معرفة تراكمية ذات وسيلة جدالية؛ من أجل غاية دفاعية (apologétique).

إن الخيار الإبستمولوجي لدى الجابري ضيّق الأفق في مجال عرفاني واسع الآفاق، وغائر الأعماق؛ لذا وجب تكميله، أو تصحيحه بالمعطى الهرمينوطيقي؛ الذي يجعل من الفهم ليس مجرد تنسيق بياني، أو دلالي، ولكن تحقيق عرفاني بالمعنى القوي لكلمة التحقيق، كما نجدها عند ابن سبعين. إن الغرض من الاستنباط هو بلوغ درجة أرقى من الفهم عبَّر عنها السراج الطوسي بهذه الكلمات: «إن الاختلاف بين أهل الحقائق أيضاً رحمة من الله؛ لأن كل واحد يتكلم من حيث وقته، ويجيب من حيث حاله، ويشير من حيث وجده»[1].

إن التجربة العرفانية (العمل) أمر حاسم في اكتناه اللطائف والأسرار (العلم)، ولأن الفهم عن القرآن يتطلب صيغة فهمية لا تنحصر في التنسيق بين الكلمات، فهي تتعدى ذلك نحو ما بَطُن في جوف الكلمات من أسرار ومعان تقتضي الاستنباط. فالتجربة هي التي تحدد طبيعة العلوم المستنبطة، وهي التي تمنحها القيمة العرفانية المنوطة بها، علاوة على أنها تُدخل في الخطاب المتداول، أو المعجم المسنَّن فروقات، هي حصيلة خبرة فردية، ورؤية ذاتية.

= الوسيلة وحسب، بل وفي الطبيعة أيضاً. غير أن ما يجمع بين الرجلين أكثر مما يفرق بينهما، بل إنهما في الحقيقة يخدمان قضية واحدة، هي قضية إضفاء المشروعية السنية على التصوف، قضية المصالحة بين البيان والعرفان» المرجع نفسه، ص295-296.

(1) الطوسي، السراج، اللمع، ص150.

عندما يستحضر ما قاله أهل التصوف بشأن الفقير الصادق، فإن السراج الطوسي يؤكّد على وحدة المعنى على الرغم من اختلاف المبنى، ويأتي هذا الاختلاف من كون أن التجارب العرفانية متمايزة، مع أنها تستلهم، أو تستنبط من المرجعية القرآنية نفسها. فالاختلاف في الصيغة والمعجم ليس نتيجة خلاف جدالي، وإنما هو حصيلة تميُّز في الأذواق والتجارب؛ وكل تجربة تطبع صاحبها بلون خطابي معيّن، وبفنّ أسلوبي مغاير، وتبقى الوحدة في المعنى هي نفسها. تمنح التجربة للفهم قيمة زائدة على مجرد التمييز، أو التنسيق. إنها القيمة الأنطولوجية في كيفية التوصُّل بالحقائق المتعالية وتحقيقها في الآن، أو في الذات. جاء التسويغ بالآية: ﴿هَٰذِهِۦ سَبِيلِيٓ أَدۡعُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِۚ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ﴾ [يُوسُف: 108].

يمكن أخذ البصيرة قيمة أنطولوجية في الفهم زائدة على التمييز والتنسيق، أي: قيمة مضافة على النظر بالبصر؛ ولأن البصيرة هي صيغة في المبالغة لما هو عليه الاستبصار، أو النظر الباطني. ليس فقط موضوع الرؤية من حيث هويته وطبيعته، ولكن أحوال الذات في إدراكها للموضوع، أي: التجربة العرفانية ذاتها.

في تفسيره للآية ﴿وَنَزَّلۡنَا عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ تِبۡيَٰنٗا لِّكُلِّ شَيۡءٖ وَهُدٗى وَرَحۡمَةٗ وَبُشۡرَىٰ لِلۡمُسۡلِمِينَ﴾ [النّحل: 89]، يكتب: «فأفادت هذه الآية لأهل الفهم من أهل العلم، بعد إيمانهم بالغيب أيضاً، أن تحت كل حرف من كتاب الله تعالى كثيراً من الفهم مذخوراً لأهله، على مقدار ما قُسم لهم من ذلك»[1].

جاءت الآية مزدوجة الدلالة: 1- موضوعية من حيث اشتمال الكتاب على حقائق كل شيء؛ 2- ذاتية من حيث إن التنزيل هو هدى، ورحمة، وبُشرى. ولا ينفك الذاتي عن الموضوعي؛ لأن قراءة الكتاب هو اشتغال على الذات، ولأن الفهم عن الكتاب هو الولوج بالقصدية في مكامن الحروف والكلمات، وما يمكن أن يتفجّر فيها من ينابيع المعنى. أشكال الفهم متعددة

(1) المرجع نفسه، ص106.

يمكن حصرها في التدبُّر، والتفكُّر، والتيقُّظ، والتذكُّر، والحضور، وهي وسائل عقلية تُضاف إليها وسيلة قلبية وقيمة أيقونية يفسّر بها الآية ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُۥ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى ٱلسَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾ [قَ: 37].

حضور القلب «من له قلب» للإصغاء إلى الكتاب «ألقى السمع» تصدّقه الرؤية «وهو شهيد»، والشهيد صيغة المبالغة لما عليه الشاهد. فهي هرمينوطيقا في الشهود (herméneutique du témoignage) تفيد الاستبصار والنظر الباطني. يمكن القول، على سبيل القلب اللغوي، والانعطاف الدلالي، أن **الاستنباط** هو الوجه الآخر **للاستبطان**، بين وسائل عقلية/ تدبُّرية، ووسائل قلبية/ شهودية. يقع الفهم في المجال الحاوي عليهما، والفاصل بينهما. يصدّق ذلك تأويل الطبري: «وهو شهيد» يقول: وهو متفهّم لما يخبر به عنهم، شاهد له بقلبه، غير غافل عنه ولا ساه»[(1)].

الفهم هو نقطة تمفصل العقلي والقلبي، التدبُّري والشهودي، العلامة والرمز، فهو ظاهرة أنطولوجية مفتوحة على اللانهائي، ما دام الكلام الذي يسعى للإحاطة به لا ينفد ولا يفتر: «وكما أنه ليس له نهاية، فكذلك لا نهاية لفهم كلامه، وإنما يفهمون على مقدار ما يفتح الله تعالى على قلوب أوليائه من فهم كلامه». لا يكفي، إذاً، تمفصل العقلي والقلبي للوصول إلى الفهم إذا لم يدعمه الفتح نافذة على الحقائق المتعالية.

ما يقدّمه السراج الطوسي هو صيغة أخرى لما رأيناه من قبل، وهو أنه لا يكفي الاستعداد البشري في إدراك الحقائق ما لم يؤيّده الاختصاص الإلهي في شكل عطايا، ومنح؛ لذا نرى السراج الطوسي يُسبّق الاصطفاء على الفهم في «باب في تخصيص الدعوة ووجه الاصطفاء» من **اللمع**، وأن هذا الاصطفاء بمنزلة الإنارة (الفتح) لما يكون عليه الفهم. يقدّم صفة الفهم المدعَّم بالفتح بهذه الكلمات:

(1) الطبري، تفسير الطبري أو جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق محمود محمد شاكر، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، (د. ت)، 22/ 374.

«قال أبو بكر الواسطي: الراسخون في العلم هم الذين رسخوا بأرواحهم في غيب الغيب، وفي سر السر، فعرّفهم ما عرفهم، وأراد منهم من مقتضى الآيات ما لم يرد من غيرهم، وخاضوا بحر العلم بالفهم، لطلب الزيادات، فانكشف لهم من مذخور الخزائن والمخزون تحت كل حرف وآية من الفهم وعجائب النص، فاستخرجوا الدر والجواهر، ونطقوا بالحكم. ومنهم من كانت البحار عنده كتفلة فيما شاهد من المستأثرات، يعني مستأثرات العلم الذي استأثر الله تعالى به أنبياء، وخص بذلك أولياءه وأصفياءه، فغاص بسره عند صفاء ذكره، وحضور قلبه في بحار الفهم، فوقع على الجوهر العظيم، وهو الذي علم مصادر الكلام من أين، فوقع على العين، فأغناهم عن البحث، والطلب، والتفتيش»[1].

ينطوي هذا النص على لمسة باروكية في الوصف (جوهر، بحر العلم، عجائب النص) وتأويلية في المضمون. صورة البحر والعُمق التي يُرفقها في وصفه لظاهرة الفهم كافية لإبراز النزوع الأيقونوفيلي لديه، وليبيّن سعة الفهم، وطابعه اللامحدود بالمقارنة مع المدد الأصلي للكلمات التي لا تنفد. كما أنه يقدّم صورة مبدئية لما سنجده عند ابن عربي، وهي حقيقة الكلام الإلهي بوصفه كلاماً أصلياً قبل تجسّده الحرفي والكتابي، ونعته بالعبارة «وهو الذي علم مصادر الكلام من أين، فوقع على العين». فالفهم الذي يروم إدراك حقيقة الكلام الإلهي يقع على أركيولوجيا دفينة وعريقة، نعتها ابن عربي بالمقولة «النَّفَس الرحماني» الذي أتاح صدور الكلام، وتكوين الموجودات.

إن ما يطرحه السراج الطوسي هو مسألة أنطولوجية في أساسها تنعكس على طريقة فهم الكلام:

«قال أبو سعيد الخراز: أول الفهم لكتاب الله عز وجل العمل به؛ لأن فيه العلم والفهم والاستنباط؛ وأول الفهم إلقاء السمع والمشاهدة؛ لقول الله

(1) الطوسي، السراج، اللمع، ص113.

عــز وجــل: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُۥ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى ٱلسَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾ [قٓ: 37]، وقال تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُۥٓ﴾ [الزُّمَر: 18]. والقرآن كله حسن، ومعنى اتباع الأحسن ما يكشف للقلوب من العجائب عند الاستماع، وإلقاء السمع من طريق الفهم والاستنباط»[1].

ينعطف هذا النهج الأنطولوجي في صيغة الفهم على المنهج الهرمينوطيقي في طريقة القراءة، والسماع، والإنصات، ويتعزز بالمجال العملي (الممارسة)، وبالذوق الجمالي (الحُسن).

الفهم من هذه الوجهة عبارة عن دائرة مكتملة من القضايا الأنطولوجية، والتأويلية، وتجلياتها العملية والإسطيطيقية؛ لأن الفهم ظاهرة في الإحاطة لاستنفاد جوهر الكلام دون استنفاده حقيقةً، وفي هذا السعي تنكشف كل الإجراءات الموضوعية والذاتية، كل الأبعاد الأنطولوجية، والعملية، والجمالية. الفهم عبارة عن جسد مُحكم من الوظائف التدبُّرية والشهودية؛ ما يجعل منه ظاهرة معقّدة في البنية، وواسعة في المجال، تبتغي المصادر الأولى، أي: صدر الكلام الإلهي. يستحضر السراج الطوسي ذلك في صيغة «التشبُّه بـ» لعيش التجربة في لحظاتها المبدئية: «قال أبو سعيد الخراز فيما بلغني عنه: أول إلقاء السمع لاستماع القرآن هو أن تسمعه كأن النبي ﷺ يقرؤه عليك، ثم ترقى عن ذلك، فكأنك تسمعه من جبريل عليه السلام [...] ومخرج الفهم في استماعك من الله تعالى»[2].

يتضح، إذاً، أن الغرض من الفهم هو التماس المصادر الأولى في الإلقاء، والإصغاء، بمعنى الشرط الأركيولوجي للكلام الإلهي، والاشتراط الأنطولوجي في استيعاب هذا الكلام من طرف قارئ، أو مستمع له القُدرة على الفهم، والتيقُّظ، والتدبُّر، أي: ما سماه السراج الطوسي حضور القلب وغياب الحس، نوع من التعليق الفينومينولوجي في كيفية اقتناص اللحظة

(1) المرجع نفسه.
(2) المرجع نفسه، ص114.

الأصلية الفاتحة للكلام، في طريقة فهم هذا الكلام في عطائه الأنطولوجي الدائم، والمتجدد.

2- أعداء التأويل والمسوّغات النقلية والعقلية: النزوع الأيقونكلستي:

إن الانتقال إلى الضفة الأخرى من إدراك ماهية التأويل هو انتقال محفوف بالإكراهات؛ لأننا سنقف في الضفة الأخرى على طبيعة مختلفة من التعاطي مع القرآن، وطريقة تأويله وفهمه؛ وهي طبيعة قحلة وجرداء نوعاً ما؛ لأنها لا تدع المجال للزيادات والإضافات، أي: كل ما من شأنه أن يجعل من التأويل زخرفاً بلاغياً، باروكي الهيكل، ومرموز الهيئة.

سنقف في الصفحات القادمة عند نماذج من الثقافة الإسلامية؛ التي كان همها تقنينياً (canonique) أكثر منه هرمينوطيقياً (herméneutique)، يتوقف عند حدود الكلمات، أي: لا يتعدى النظام الأيقونكلستي المطبوع فيه.

هل ثمة قانون في التأويل؟ الغزالي وابن العربي:

كان أبو حامد الغزالي (450هـ/ 1058م-505هـ/ 1111م) أقل تشدُّداً في ذم التأويل من لاحقيه أمثال ابن قدامة، كما سنتوقف عنده، ما دام ورد ذكره في القرآن مقترناً بتفسير الأحلام (قصة يوسف)، وبالتأمُّل النظري المجبول عليه كل إنسان. الاحتكام إلى التأويل لا يأتي دائماً في صيغة اختراق الحجُب بالكلام عن الذات الإلهية والصفات، ولكن بإدراك ما عناه المخاطِب، أي: المعنى. يأتي هنا المعنى بدلالتين: 1- دلالة المعاناة، أي: ما أراد المخاطِب الكشف عنه في الخبايا المضمرة في صورة التنفيس عن همّ ما، وسنرى أن هذه الصورة جعلها ابن عربي محور فلسفته التأويلية؛ لأنها قائمة أساساً على الكلام كتحرير المكبوت، وشقيقه المشتق منه في «الشبه العائلي» للمادة «ك ل م» وهو الكُلم، أو الجرح؛ 2- دلالة القصد، أي: ما أراد المخاطِب تبيانه، والإفصاح عنه، بالكشف عن المبتغى من كلامه: ما أراد بقوله؟ ما موضوع حديثه؟

- 1 -

هذا ما يتفق الغزالي على إدراجه بالاعتماد على المرجعيات الصريحة التي سبقته، والتي حددها المحقق في شخصية معروفة، وهي الطبري: «والتأويل في كلام الكثير من المفسّرين، كابن جرير ونحوه، يريدون به تفسير الكلام، وبيان معناه، سواء وافق ظاهره أو خالف، وهذا اصطلاح معروف، وهذا التأويل كالتفسير، يحمد حقه، ويرد باطله»[1].

نرى هنا الترادف الكائن بين التفسير والتأويل، ولم تحدث القطيعة بينهما سوى في أزمنة متأخرة نسبياً، كما لاحظ نصر أبو زيد، والدليل على ذلك أن تفسير الطبري (ت 370هـ/ 923م) كان يحمل أساساً العنوان الآتي: «**جامع البيان عن تأويل آي القرآن**»، وأيضاً تفسير أبي منصور الماتريدي (ت 333هـ/ 945م) الذي كان يحمل العنوان الآتي: «**تأويلات أهل السنة**». ما كان الدافع عند الغزالي في تدوين رسالة حول قانون التأويل؟ وأي قانون يعدّه حريّاً بالتأويل؟ يقول الغزالي بصريح العبارة تأسيساً قانونياً لمشكلة التأويل: «أذكر قانوناً كلياً ينتفع به في هذا النمط، وأقول: بين المعقول والمنقول تصادم في أول النظر»[2].

كيف نفهم هذه العبارة؟ هل قانون التأويل عند الغزالي هو التصادم الكائن بين النص والقارئ؟ لا يلج في حقيقة الأمر مباشرة في تفسير هذه القاعدة بقدر ما يستحضر مجموعة من مجتمعات التأويل؛ التي تتصادم بشأن الرؤية الواجب تبنيها بشأن النص.

يعدّد الغزالي خمسة مجتمعات (فرق):

1- **مجتمع الاعتقاد** الذي يجرّد العقل عن النقل، ويأخذ بظاهر النص. إذا كان هذا الظاهر يتناقض مع العقل (مثل تواجد الشخص في مكانين)،

---

(1) الغزالي، قانون التأويل، تحقيق محمود بيجو، المطبعة العلمية، دمشق، ط1، 1993م، ص5.

(2) المرجع نفسه، ص15.

فإنه يوكل الأمر إلى القدرة الإلهية بأن المستحيل ممكن في الإرادة الإلهية.

2- **مجتمع الاعتقال** بأن يجعل من النص (texte) ذريعة (prétexte) لآرائه، وحججه؛ فما وافق العقل أخذ به، وما لم يوافق العقل مجّه، ورفضه.

3- **مجتمع الاعتماد** بأن يجعل المعقول سابقاً على المنقول، يوجّهه، ويؤوّل ما يحتمله من تناقض ظاهري، دون أن يسترسل في تأويل لانهائي، أو يخترق حجُب المحال. لكن بالاعتماد على المنقول الصريح (القرآن)، فهو يحترس من المنقول الصحيح (الخبر) بتكذيب الراوي، وسلسلة الرواية.

4- **مجتمع الاعتمال** بأن يجعل النص إحاطة نظرية، وعملية متكاملة في تبرير ذاتي (auto-justification) يمكن الاستغناء به عن العقل الذي.هو مقيّد بأخطاء الحس والتصوّر معاً.

5- **مجتمع الاعتدال** الذي يضع ميزاناً صورياً يوفّق بين أطراف النقيض، ويرفض مسبقاً التعارض المصطنع بين العقل والنقل. وكأن الغزالي يستبق هنا مجيء خَلَفه ابن رشد الذي أخذ في «فصل المقال» بهذا الطرح التوفيقي.

غير أن الغزالي يُقدّر وعورة المطلب التوفيقي، على الرغم من فطنة وحكمة مجتمع الاعتدال. تكمن الصعوبة في التوفيق بين مطالب متعارضة يستحيل معها إرضاء طرف على حساب طرف آخر: طرف التأويل المسترسل؛ الذي لا يعرف نهاية يتوقف عندها، ما دام العقل يُعاند في الولوج في أدق التفاصيل، وأكثرها دفقاً؛ طرف التأويل المحجور الذي يمتنع الخوض في مسائل لا تنتمي، حقاً (juris) وفعلاً (facti)، إلى مجاله وقُدرته.

للإفلات من التوفيقية التي تكاد تسقط في الجمود، يقدّم الغزالي ثلاث وصايا بشكل قواعد داخلة في تشكيل قانون في التأويل:

1- **التناهي المعرفي** في الإحاطة بجميع الأخبار والمسائل المتعلقة بالإلهيات، والمقاصد التي ينطوي عليها النص.

2- **التنامي العقلي** الذي لا يَكذب (فتح الياء) ولا يُكذّب (ضم الياء) الشرع، وعلى عاتقه تنمية الرؤية إزاء الشرع، وممارسة التأويل في الموطن المنوط به: «إذا قيل لك: «إن الأعمال توزن» علمت أن الأعمال عَرَض لا يوزن فلا بد من تأويل، وإذا سمعت: «إن الموت يُؤتى به في صورة كبش أملح فيُذبح»، علمت أنه مؤوَّل، إذ الموت عَرَض لا يؤتى به، إذ الإتيان انتقال، ولا يجوز على العرض، ولا يكون له صورة كصورة كبش أملح»[1].

3- **التسامي البرهاني** بسحب الرجحان عن الاحتمالات، وعدم الحكم على المقاصد بالظن والتخمين: «التوقف في التأويل أسلم» يقول الغزالي. يتعلق الأمر برفع التناقض الظاهر بين العقل والنقل، كما في عبارة «وزن الأعمال». إذا كانت العبارة نصية، فإن حدودها تتوزّع بين المعقول (الوزن) والمنقول (الأعمال).

إن هذه الوصايا بمنزلة قواعد في السلوك الفكري، تعطي للتأويل حقه في الاشتغال، لكن تحجر عليه الاهتمام بمسائل تفوق طاقته النظرية إلى درجة أن الغزالي يتفق في النهاية بحصر مجال التأويل؛ لأنه ينعطف على الظن والتخمين: «وأكثر ما قيل في التأويلات ظنون، وتخمينات»[2]. يحتجّ في ذلك بالآية ﴿ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَاۗ﴾ [آل عِمرَان: 7]، وبقول مالك بن أنس بشأن الاستواء: «الاستواء معلوم، والكيف غير معقول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة»[3].

إذا كان الغزالي يكتفي بالشق الأخير من الآية الداعية للإيمان، وفقدان النظر في الشق الأول من الآية الدالة على العلم بالتأويل ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا

---

(1) المرجع نفسه، ص21-22.

(2) المرجع نفسه، ص23.

(3) رواه اللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة 3/ 441، والبيهقي في الأسماء والصفات 408.

ٱللَّهُۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ﴾ [آل عِمرَان: 7]، فلأنه وحّد هو الآخر بين التأويل والإلهيات.

ربما الأمر الذي فات الغزالي في هذه الآية، التي تشرّع أساساً للتأويل، هو حديثها بمنطق «الاستبطان» أو «داخل الداخل»: عندما نقرأ ﴿وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ﴾ [آل عِمرَان: 7]، فهذا ليس مجرّد استطراد، ولكن للتوكيد على أن الراسخين في العلم متواجدون في العلم: «علم العلم»، وأن التأويل يقتضي أساساً هذا العلم المضاعف، أو بالأحرى العلم المستبطَن؛ الذي يمكن نعته بالعلم اللدني، أو العلم المكنون، أو العلم الباطن... إلخ، أي: العلم الذي ينخرط في أفق المعرفة المتعالية، والتجربة الحية.

عندما يضع الغزالي للتأويل حدوداً، فهو يعترف ضمنياً بأسبقية وأحقية الراسخين في العلم من بين الأوائل في الاستئثار بهذا التأويل، وسحبه عن الأواخر، فهو يشير، لا محالة، إلى شخص ابن عباس القائل: «أنا من الراسخين في العلم الذين يعلمون تأويله». التواجد في «علم العلم» له قيمة استبطانية أخرى هي الفقه، أي: منتهى الفهم، تبعاً لدعوة النبي: «اللهم فقهه في الدين، وعلِّمه التأويل»[1]. هل التأويل هو الفقه، بالمعنى الواسع للفهم العميق، والإدراك الحادّ؟ هل التأويل هو «علم العلم» في أفق الرسوخ الذي تحدثت عنه الآية؟ إذا انتهى التأويل بالانهزام في الأجيال اللاحقة، فلأنه ارتبط عند الأوائل بالرسوخ في العلم.

لقد كان التأويل في دائرة «علم العلم» أو منتهى الفقه والدراية. لكن بمرور الوقت والانتصار النسبي للعقل في زمان المعتزلة، فإن التأويل تم جرّه إلى مجال الإلهيات التي امتنع المتكلمون من الطوائف الأخرى الخوض فيها، وتم الارتقاء به إلى قاعدة تفسيرية جوهرية؛ انتهت بأن تحوّلت إلى

(1) رواه أحمد في المسند 5/ 41، والطبراني في المعجم الأوسط 3/ 345.

عقيدة إيديولوجية (مشكلة خلق القرآن). يفسّر هذا الأمر كيف أن الذين كانوا ضحايا محاكم التفتيش تحت المأمون من بين الحنابلة[1]، كانوا السباقين إلى تشنيع التأويل بأفول المعتزلة.

إن الأمر الآخر الذي يبرّر به الغزالي الاحتراس من الخوض في التأويل؛ هو اقترانه بخواطر في القلب تتردد على الإنسان، ومن بينها الوسواس الشيطاني. إذا كان التأويل ينتمي إلى دائرة الظنون والتخمينات، فهو ينتمي بالضرورة إلى مجال الخواطر؛ الذي تحوم فيه أيضاً الوساوس، وينبعث بدوره من الأخلاط والطبائع المتنافرة. هل التأويل هو، إذاً، مسألة مزاج (idiosyncrasie)؟ ثم لماذا يستحضر الغزالي، في معرض حديثه عن قانون التأويل، مسائل تتعلّق بالأخلاط، والطبائع، والجوهر، والعرض، وغيرها من المسائل الكلامية؟ هل التأويل هو أيضاً مسألة رؤيا (songerie) عندما يستحضر المعاني المستقرّة في قلوب الأنبياء لدى رؤيتهم للوقائع المتعالية الوافدة عليهم؟ يكتفي الغزالي بوضع حدود التأويل بوصفها قانون التأويل نفسه عندما يصرّح في الفقرة الأخيرة من رسالته: «وحديث الحوض والبرزخ، فما عندي في تفصيل المراد به تحقيق، بل بعض ذلك مما أوصي بالكفّ فيه عن التأويل، وبعضه مدركه النقل المحض»[2].

- 2 -

لفهم بعض الجوانب الغامضة من رسالة الغزالي، يتطلب الأمر النظر مع تابعه ومعاصره القاضي أبو بكر بن العربي الإشبيلي (ت 543هـ/ 1148م) الذي ألف كتاباً بالعنوان نفسه: «**قانون التأويل**».

تتوزَّع هندسة الكتاب على:

---

(1) طالع: الجابري، محمد عابد، المثقفون في الحضارة الإسلامية: محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 2000م.

(2) الغزالي، قانون التأويل، ص29-30.

1- جانب **بيوغرافي** يسرد فيه الكاتب سيرة حياته في طلب العلم، والشخصيات التي تردد عليها، وأخذ عنها مختلف المعارف والفنون.

2- جانب **سيكولوجي** في معرفة النفس، ومعرفة الإله بالاعتماد على خبر تناقله الصوفية بوفرة، وكان بمثابة أنتربولوجيا روحية في رسائلهم ومجالسهم: «من عرف نفسه عرف ربه»[1].

3- جانب **كلامي** في نفي الشبه بين الإنسان والإله، وهو المدخل نحو دراسة معضلة التأويل، خصوصاً تأويل آيات وأخبار التشبيه (الاستواء، القدم، الساق...)؛

4- جانب **كوسمولوجي** في طريقة خلق الإله للعالم والإنسان، وترتيب وجودهما، وتدبير أركانهما. إن الأمر الذي يدخل فيه ابن العربي على التأويل هو معالجته لمسألة المثَل بعنوان وجُملة افتتاحية: «ذكر حقيقة المثَل: وهو باب من التأويل عظيم، وقانون إلى المعرفة مستقيم»[2].

تنطلق الفكرة من أن الله احتجب عن خلقه، ودلهم على نفسه بالعلامات والدلالات التي تقتضي ضرب الأمثال. والأمثال هي الأشباه والنظائر التي تتطلب المماثلة (analogie)، كأن يُماثَل بين الإنسان والأسد في الجرأة والشجاعة، أو بين الإنسان والغيث في الكرم والمنفعة.

يعدّ ابن العربي أن الله يضرب الأمثال لصفاته؛ لكي يرتقي إليها الإدراك البشري، كآية النور التي سنتوقف عندها بتفصيل في الفصل السادس. عندما يشرح الآية ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [النُّور: 35]، فإنه يحوّل الاسم «نور» إلى اسم الفاعل «منوِّر»، فتصبح: إن الله منوّر السموات والأرض، واتخذ «المنوّر» قيمة أخرى هي الهداية، بمعنى أنه «هادي» السموات والأرض. يُصبح التأويل هنا عبارة عن تحويل، باستبدال الأسماء بأفعال الأسماء أو

(1) تدريب الراوي للسيوطي 2/ 167.

(2) ابن العربي، قانون التأويل، دراسة وتحقيق محمد السليماني، دار القبلة للثقافة الإسلامية، جدة، ومؤسسة علوم القرآن، بيروت، ط1، 1986م، ص473.

بصفات تنحو إلى نزع المطابقة بين الله والأشياء؛ وبتحويل الشيء المحسوس (النور) إلى قيمة أخلاقية (الهداية)[1].

إذا جذُر بنا تحديد أولى القواعد الخاصة بقانون التأويل؛ كما يفهمه القاضي ابن العربي، فإنها تتراءى في:

1- **تحويل** المحسوس إلى المعقول، وفي تحويل المعقول إلى المعاني المجرّدة: «فضرب مثلاً للهدى النور، وللقلب المشكاة، وللإيمان المصباح، وللصدر الزجاجة، ولصفاء الصدر، وانشراحه الكوكب المضيء، وللاستضاءة سداد المعارف، وصلاح الأعمال، وللإيقاد من الزيت الاستمداد من بحر المعارف، وللشجرة انقسام القلوب»[2].

2- ثاني القواعد هي أن ضرب الأمثال تخص **الصفات لا الذات**، هذه الأخيرة تبقى في احتجاب مطلق بالمقارنة مع الإدراك البشري: «فخبّأ -والله أعلم- معرفة ذاته لمشاهدته، وأقام الأدلة على صفاته بمخلوقاته، ولذلك إذا نظرتَ إلى الأمثال في الكتاب والسنة وجدتها على الصفات محالة، وفي بيانها واردة، والذات مخبوءة تحت أستار الجلال والعظمة، يُخبر عنها بالتقديس، فتبيّن أن هذا المثل وغيره لصفاته»[3]. يستطرد كاتباً في الصفحة نفسها: «ووراء هذا وجوه من التأويل في الظاهر، ومعان في الباطن، هذا وسط منها في الحالين، فخذوها دستوراً، واتخذوها قانوناً».

إن الهم النظري هو التوفيق بين حقيقتين (المحسوس/ المعقول) لهما في الأدبيات الدينية مصطلحاً ثابتاً هو الظاهر والباطن. يتعلق الأمر، إذاً، بمعرفة إدغام العيان الذي يستند إليه الظاهر بالكيان الذي يلج في الباطن. هل البيان أو اللغة هي التي تحقق هذا الإدغام أو التركيب؟ إذا كان الأمر كذلك، فوُفق أية قاعدة أو مبدأ؟ في تفسيره لآية النور، عمل ابن العربي على تبيان

(1) حول تفسير آية النور، انظر الفصل السادس من هذا الكتاب.

(2) ابن العربي، قانون التأويل، ص478.

(3) المرجع نفسه.

الخطوط العريضة في كيفية إرجاع العيان المحسوس إلى الكيان المعقول والمجرّد، وهذه العملية في الإرجاع هي التأويل نفسه، بالرجوع إلى مصادر الأشياء المحسوسة، وهي الأشياء المعقولة المرتبطة بها.

ضرب الأمثال هو، بوجه ما، البحث عن المثال الذي تحتكم إليه الأشياء: «وإنما أردنا أن نريكم نوعاً من التفسير، ونشرع لكم سبيلاً في فن من فنون التأويل، ونوضح لكم عن مشكل من التوحيد، ونعقد عندكم وصلاً من ربط المعاني بعضها إلى بعض، ونخلع لكم قشراً من الظواهر عن لباب الباطن»[1].

غير أن ابن العربي أكثر ما يُشدّد في تبيان قواعد التأويل؛ هو تركيزه على قاعدة أخلاقية تخص الذات المؤوّلة أكثر من استناده إلى قاعدة تقنية في طريقة تأويل النص.

نرى لديه الهم المتكرّر في معرفة النفس، والتحلي بالتقوى بتفسير مصوَّب للآية: ﴿فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾ [الشّمس: 8]؛ الإلهام بالتقوى بحكمة لدنية، أو الإلهام بالفجور بلمّة نفسية، أو شيطانية. عندما يخصّص قواعد التأويل بقانون أخلاقي نابع من الذات، فإنه يعدّد الفضائل كالتي احتكم إليها الفلاسفة، بدءاً من أرسطو في «الأخلاق النيقوماخية»: الحكمة، الشجاعة، العفة، العدالة. هذه الفضائل هي بمنزلة القواعد الجوانية في تأويل صحيح للنصوص والأخبار، فهي قواعد «إيتيكية» أكثر منها إملاءات «أخلاقية»، إذا استندتُ إلى الفارق الصريح والواضح بين «الخُلقية» (éthique) في اعتمادها على الطبع (êthos)، والأخلاق (morale) في ارتكازها على الوضع (أحكام موضوعة).

لم يكن هذا الفارق ليُرضي فيلسوفاً من طراز طه عبد الرحمن[2]، لكنه يبدو لي أنه فارق مهم في التمييز بين الفردي والجمعي، بين المطبوع

(1) المرجع نفسه، ص480.

(2) عبد الرحمن، طه، سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، المركز الثقافي العربي، بيروت - الدار البيضاء، ط1، 2000م، ص17-20.

مجموعة من الملكات، والمواهب، والاستعدادات، والموضوع بوصفه جُملة من الأحكام المتعاقد عليها، قسرية في جوهرها، إملائية في وظيفتها. فالذات المؤوّلة تقرأ النص بناءً على طريقة خاصة في التأويل، وليس انطلاقاً من أحكام أخلاقية تمتثل إليها.

إذا استعملتُ الثنائية التداولية بين الكفاءة (compétence) والمهارة (performance)، فإن خُلقية تأويل النص هي مهارة في عملية إنجاز القواعد المتفق عليها في الكفاءة، دون أن ينجرّ عن ذلك تطبيق حرفي/ إجحافي لهذه القواعد. المسألة هي مسألة استعمال (fr. usage, en. use) لا تطبيق (application)، وفي الاستعمال ثمة تكتيكات حرة، وفي التطبيق هناك استراتيجيات صارمة.

يبدو لي أن القواعد الأخلاقية التي أشار إليها ابن العربي هي قبل كل شيء قواعد استعمالية، تقتضي مسبقاً التحلي ببعض الفضائل؛ التي هي مجموعة من المهارات والاستعدادات؛ التي تجعل التأويل ليس مجرد اعتباطيات نفسية، ولكن ممارسات خطابية تسير وَفق منهج، أو قاعدة. «السير وَفق» لا يعني «السير تحت»، أي: تحت إملاء، أو إكراه، بل هناك فُسحة حرة تتيحها اللعبة التأويلية ذاتها. إطلالة سريعة على أهم الفضائل التي ذكرها ابن العربي، تُبرز بلا مرية الجانب الخُلُقي في اعتبار التأويل:

أولاً- **الحكمة**: «فهي العلم الذي تنزه عن تطرق الجهل، والشك إليه»[1]. الحكيم مبني على صيغة «الفعيل»، عندما ينبني الحاكم على صيغة «الفاعل». هذا الفارق مهم في تبيان الطابع الخُلُقي للحكمة، عندما يكون الطابع الأخلاقي من اختصاص الحكم (jugement)، عندما نستحضر مثلاً الحكم الأخلاقي عند كانط. يستطرد ابن العربي كاتباً: «أن تحكم نفسك، ولا تحكّم نفسك عليك». الحكمة هي طريقة في ضبط النفس، في توجيهها وَفق مقتضيات كامنة في الذات (تَعقُّل)، أو ما سُمي منذ أرسطو بـ: الحكمة النظرية

(1) ابن العربي، قانون التأويل، ص482.

(gr. sophia, fr. sagesse) ومتضايفها الحكمة العملية (gr. phronêsis, fr. prudence). يقوم الحكيم بتوجيه الذات، ولا توجّهه هذه الذات. ولنا في «أسطورة العربة» الأفلاطونية في محاورة «فيدروس» أحسن مثال في كيفية كبح جِماح النفس، وإيجاد بؤرة الاعتدال بين القوى المتنافرة الكامنة فيها.

ثانياً- **الشجاعة**: «فهي ثبوت القلب عند تعارض المضادات من المخاوف والمرجوات»[1]. لا شك أن الحكمة الباحثة عن الاعتدال النفسي بين مختلف القوى المتضادة هي في أصلها شجاعة في الثبوت على هذا الاعتدال، كما جاء في أسطورة العربة الأفلاطونية؛ لأن انفعالات النفس، وهيجان القوى المتناقضة فيها تقتضي التحلي بالثبوت على الاعتدال، أي: الشجاعة في توجيه النفس على الرغم من المخاطر المحدقة.

إذا كان ابن العربي قد جسّد الشجاعة في شخصية تاريخية هي أبو بكر الصدّيق، فلأنه عمل، غداة وفاة النبي، على إيجاد بؤرة اعتدال بين مختلف الميول والصفقات الداعية إلى التقديس، أو التوريث، مردّداً: «من كان يعبد محمدّاً فإن محمّداً قد مات، ومن كان يعبد الله فإن الله حي لا يموت»؛ و«لا نورّث». جاءت هذه الأقوال لتضع ميزاناً تعتدل بموجبه القوى، ولدرء النزاع الذي كان يهدّد النسيج الاجتماعي والاعتقادي للأمة الناشئة وقتئذ.

ثالثاً- **العفة**: «فهي كف النفس عن المكروه». إذ شجاعة ضبط النفس، أو تهذيب القوى المتنافرة فيها، أو القوى المتعارضة في مجتمع ما، كلها تقتضي نوعاً من الورع بدرء الكبرياء، والجور، والتعدّي. العفة هي الشجاعة، وقد تحلّت بالحفاظ على الاعتدال في القوى النفسية، أو الاجتماعية، وعلى العدل في القضايا العملية.

رابعاً- **العدالة**: «فهي انتظام العلم والعمل على وَفق المقصود من الخصال الثلاثة المتقدمة». تشكّل العدالة قمة الهرم المبني على الحكمة،

---

(1) المرجع نفسه، ص483.

والشجاعة، والعفة، أي: النظر، والعمل، والخُلق. من هذه الأوصاف الجامعة بين العقل، والسلوك، والضمير يأتي العدل أسمنتاً يجمع بينها في بناء خُلُقي متكامل. ليس هذا البناء مجرد أحكام قسرية يتوجب تطبيقها، وإنما مواهب يتم توظيفها في سياقات خاصة من الأداء.

عندما نتأمل في فضيلة العدالة التي تُختتم بها الفضائل الأخرى، وتجمعها، فإن العدل هو أساساً قيمة تُمارَس، وليس قراراً يُطبَّق. العدل القائم على الاعتدال في القوى هو أحسن مثال على خُلُقية التأويل؛ لأنه ينطلق من أحكام موزونة عقلياً في قراءة المرجعية النصية، ويتفادى الأحكام المطبوعة نفسياً في شكل ظنون وتخمينات، كما نبّه الغزالي في قانونه التأويلي.

- 3 -

إن العلاقة التي يقيمها ابن العربي بين النفس والرب هي أساس القانون التأويلي الذي يرتضيه، علاقة مبنية على التأمل في الآيات البرانية (الكون) والآيات الجوانية (النفس) بعقد صلة تماثلية بينهما: «وفي كل شيء له آية، في السموات والأرض وما بينهما، وفي النفس، ونفسك أقرب إليك، وأقعد بك. فهذا طريق أوصل في التفسير، وقانون من التأويل، فخذ به، وركّب عليه ما في ابن آدم من الآيات، وقد قال تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْآفَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ﴾ [فصلت: 53]»[1]. يتفق هذا مع الصفحات الأولى من الكتاب عندما يُناقش المرآوية الكائنة بين العالم الأصغر وهو الإنسان، والإنسان الأكبر وهو العالم.

العديد من الفلاسفة أطنبوا الحديث عن هذه المرآوية، وجعلوها في صُلب بحوثهم الأنتربولوجية والكوسمولوجية، على غرار إخوان الصفا، وابن عربي الصوفي. مغزى ذلك أن المرآوية هي قاعدة التماثُل (الإنسان/ العالم، الصغير/ الكبير، الظاهر/ الباطن، الجسد/ الروح، الخلق/ الأمر...)، والتماثُل هو

(1) المرجع نفسه، ص497.

قاعدة التأويل بإرجاع المستظهر من الكون إلى المستبطن من الإنسان وعكسه، في تقاطُع كياسمي (chiasme) بالمعنى الفينومينولوجي للكلمة.

إذا انتقلنا إلى التأويل، تقنية، فإن ابن العربي يقدّم مجموعة من الأدوات التي تتعلق باللفظ وأخرى بالمعنى؛ في معرض استحضاره لأقسام العلوم. ليس الغرض الوقوف بتفصيل على هذه الأدوات[1].

الأمر المثير للانتباه هو الإزاحة الأيقونكلستية؛ التي يجريها هذا القانون التأويلي على ثنائية الظاهر والباطن التي تختلف في البنية والوظيفة عن الثنائية التي نعهدها في توجّه أيقونوفيلي، كما رأينا مع القاضي النعمان.

الظاهر عند ابن العربي كاللغات وتفسيرها، والباطن كعلم أصول الفقه، ويخصّص المسألة بقوله: «ونعني بالظاهر الآن ما تبادر إلى الأفهام من الألفاظ، ونعني بالباطن ما يفتقر إلى نظر»[2].

إذا كان الباطن ما يفتقر إلى نظر عقلي، فما السبيل إليه؟ هل الإلهام؟ هل التجربة الحية؟ إذا كان يعدّ الظاهر هو المدخل الأكيد نحو استيعاب دلالات ومقاصد القرآن؛ لأنه يمرّ عبر اللغة وقوانينها الداخلية في الإعراب والتركيب، فإن الباطن ليس عكس الظاهر، وليس عُمق الظاهر، وإنما **الضمين** من القرآن، ما يتضمّنه من معانٍ، وما يضمنه من مقاصد.

فالباطن، كما يفهمه ابن العربي، يقطع صلته السيمانطيقية بالباطن كما تفهمه الصوفية. هذه القطيعة في الدلالة لها قيمة «أيقونية» من حيث إن الباطن

(1) دلالة اللفظ على المعنى: 1- دلالة المطابقة (بيت)، دلالة التضمّن (دلالة البيت على السقف)، دلالة الالتزام (دلالة السقف على الحائط)؛ 2- خصوص المعنى (العين الواحدة) وعمومه (أشياء متعددة)؛ 3- ألفاظ مترادفة (الليث والأسد)، ألفاظ متواطئة (الرجل والجسم)، المشتركة (العين الدالة على مسميات كثيرة)، المتباينة (العلم والقدرة)، «وهذا أنموذج لا غنى عنه في معرفة التأويل، وهو أصل ينظّم الدليل، ولا غنى للناظر عنه» قانون التأويل، ص513-514.

(2) المرجع نفسه، ص514.

الصوفي يروم الأعماق من النفس البشرية، والحقائق المتعالية، عندما يتوقف الباطن الفقهي عند حدود الظاهر، وأفق الضمين: «ومن علم الباطن أن تستدل من مدلول اللفظ على نظير المعنى»[1].

وكان هذا دأب القشيري في «لطائف الإشارات» مثلاً، حيث الباطن ليس مضاداً للظاهر، وإنما هو فقط الضمني أو الضمين، علاوةً على المكنون من الألفاظ كأوائل الحروف من بعض السور؛ التي يعدّها ابن العربي في عِداد علم الباطن، والتي تقتضي خُلُقية، في التأويل، هي التوقف، بحكم أنها في عِداد ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [آل عِمرَان: 7]. لربما كانت لهذه الحروف قيمة افتتاحية أو تعجيزية، غير أن قانون التأويل يقتضي العلم لا الظن، وباحتجاب العلم عن مغزى هذه الحروف، يبقى القانون الفاعل هو العدل بالعدول عن الخوض في مسائل تفوق التناهي العقلي.

إن النزوع الأيقونكلستي لدى ابن العربي يجعل الباطن تحت وطأة الظاهر، لا يفوقه ولا يطغى عليه؛ لأنه مرتبط بقانون الظاهر من لغة، وخطاب. يعلل ذلك بالقول المأثور الذي رأيناه من قبل: «لكل حرف ظاهر وباطن، وحد ومطلع». ويضرب مثالاً على ذلك الآية ﴿وَطَهِّرْ بَيْتِيَ لِلطَّآئِفِينَ﴾ [الحَجّ: 26]: **حد البيت** السقف، والحائط، والساحة (العلة الصورية)، و**مطلع البيت** اللَّبِن، والخشب، والبناء، والنجار (العلة المادية، والعلة الفاعلة)؛ **ظاهر البيت** الأنموذج في الآية (الكعبة)، و**باطن البيت** قلب المؤمن بوصفه محل المعرفة الإلهية (العلة الغائية). هنا يتوقف الباطن، أي: في نوع من المماثلة بين البيت والقلب، وتبقى صورة الظاهر هي المهيمنة في نوعية الإدراك: «الناظر العالم يتجاوز من الكعبة إلى القلب بطريق الاعتبار عند قوم»[2].

يتخذ الاعتبار، هنا، قيمة باطنية في حدود الوصل بين الصورة والمغزى، كالمماثلة بين البيت والقلب دون أن يصل إلى حد المطابقة، وإلى

(1) المرجع نفسه، ص526.

(2) المرجع نفسه، ص538.

درجة نفي الكعبة (البيت الشعائري) بالقلب (البيت الروحي). بل يشنّع ابن العربي الإطناب في الباطن بقوله: «وزعمت طائفة من الصوفية أن الباري إنما ضرب الأمثال في المنام لانتقاش العلوم في اللوح المحفوظ دون الكشف الصريح و«الناس نيام، فإذا ماتوا انتبهوا»، فتظهر لهم عند الموت حقائق كانت عندهم مشروحة بالمثال، وهذه نزعة فلسفية، وأغراض عن الحق قصيّة، بل نحن، الآن، في حقائق واضحة، وأمور عبرت عنها عبارات لائحة، وقد بينا فساد هذا الغرض»[1].

إن الواضح من الخطاب، واللائح من العبارة؛ هو ما يُبرزه الميل الأيقونكلستي الصريح عند ابن العربي؛ لأنه يقيّد الباطن بقيمة ظاهرة تنم عنها اللغة، أو الفقه، أو الشرع؛ لذا نراه يجافي، في طيات كتابه، البُعد الأيقونوفيلي لدى الصوفية؛ الذي يأخذ بالمثال دون معرفة مواطن المماثلة، والتمثيل. يأتي المثال في سياق اعتبار خاص يضمنه المجتمع التأويلي، أي: التراث المتواتر. لهجة ابن العربي في ذلك واضحة، بل ترنّ كالناقوس الذي يُنبئ بنهاية اللعبة التأويلية، وعدم خروجها من حدود التصوّر المتعاقد عليه، أي: من خارج الثقاف الذي وثّقها إرادياً ونصياً وجعلها محط وثاقة وثقة. تتضح نهاية اللعبة عندما يورد الآيات والأخبار تتكلم عن القدم والساق واليدين والأصابع والغضب والفرح بشأن الإله: «واسرد الأقوال في ذلك بقدر حفظك، وأبطل المستحيل عقلاً بأدلة العقل، والممتنع لغةً بأدلة اللغة، والممتنع شرعاً بأدلة الشرع، وأبق الجائز من ذلك كله بأدلته المذكورة، ورجّح بين الجائزات من ذلك كله إن لم يمكن اجتماعها في التأويل، ولا تخرج في ذلك عن منهاج العلماء، فقد اهتدى من اقتدى، ولن يأتي أحد بأحسن مما أتى به من سبق أبداً»[2].

---

(1) المرجع نفسه، ص567-568، وعبارة: «الناس نيام...» من كلام عليّ بن أبي طالب، كما في الدرر المنتثرة للسيوطي 133.

(2) المرجع نفسه، ص576.

جليٌّ أن النزوع الأيقونكلستي يسعى، في متن ابن العربي، إلى تطهير الاعتقاد والاعتبار من كل الزوائد البيانية والعرفانية بالحد من غائلة النظر العقلي في الإلهيات، وبالتوقف عند حدود التراث المكتوب والشفهي، أي: في حدود النص المنقول والمتواتر. لا يتعلق الأمر فقط بتغليب النقل على العقل كما اشتُهر في الأدبيات الكلامية والفقهية في الثقافة الإسلامية، ولكن بالنظر في الطريقة التي تم بها محو الصورة أو، على الأقل، إفراغها من الزوائد البيانية والعرفانية العالقة فيها، ومن الآفاق الأنطولوجية والتأويلية التي تحيل إليها. إذا كان الهم الأيقونكلستي نفي الصورة (النصية، التصورية، الخيالية...)، فما البديل؟ إنه الفعل، أو بمنطق القدماء **العمل**. يضعه ابن العربي في أفق الخُلُقية التأويلية التي أشرنا إليها من قبل؛ لذا نراه يولي القيمة العملية أهمية أكبر من القيمة الأيقونية، أو السلوك أرقى من التصوُّر أو التصوير.

تأتي هذه القيمة العملية في سياق تفسير آية من سورة الرعد: ﴿أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَسَالَتۡ أَوۡدِيَةُۢ بِقَدَرِهَا فَٱحۡتَمَلَ ٱلسَّيۡلُ زَبَدًا رَّابِيًاۖ وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيۡهِ فِي ٱلنَّارِ ٱبۡتِغَآءَ حِلۡيَةٍ أَوۡ مَتَٰعٖ زَبَدٞ مِّثۡلُهُۥۚ كَذَٰلِكَ يَضۡرِبُ ٱللَّهُ ٱلۡحَقَّ وَٱلۡبَٰطِلَۚ فَأَمَّا ٱلزَّبَدُ فَيَذۡهَبُ جُفَآءٗۖ وَأَمَّا مَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ فَيَمۡكُثُ فِي ٱلۡأَرۡضِۚ كَذَٰلِكَ يَضۡرِبُ ٱللَّهُ ٱلۡأَمۡثَالَ﴾ [الرّعد: 17]. في تفسيره للآية، يقدّم ابن العربي سبع متقابلات في تحديد حقيقة المثل الذي تكلمت عنه الآية. أورد النص بأكمله لأناقشه فيما بعد:

«1- ضرب الله المثل بما توقد عليه النار في ابتغاء الحِلية والمتاع، لما في القرآن من فائدة العلم والعمل. فالحلية المتخذة من معدن الذهب والفضة مَثَل للعلم الواجب اعتقاده في القرآن، وهو التقابُل الأول؛ 2- والمتاع مَثَل ضُرب لما في القرآن من العمل المنتفع به كالانتفاع بالمتاع في جميع تصرفات أنواع العالم، وهو التقابل الثاني؛ 3- وكما أن الذهب والفضة موضوعة في العالم لمعرفة مقادير الأشياء، فكذلك القرآن مُنزَّل لمعرفة العلوم في العقائد والأعمال، وهو التقابل الثالث؛ 4- وكما أن المعادن من

الحديد والرصاص والنحاس موضوعة للانتفاع، وكذلك الأعمال مُوظَّفة للانتفاع، وهو التقابل الرابع؛ 5- وكما أن هذه المعادن لها زَبَد وخَبَث، فكذلك الأعمال، وهو التقابل الخامس؛ 6- وكما أن النار تميّز -إذا عرضت عليها هذه المعادن- الطيب الخبيث، فكذلك نور الإسلام، وهو القرآن، إذا عرضت عليه العلوم ميّز الحق من الباطل فيها، أو الأعمال ميّز النافع من الضار منها، وهو التقابل السادس؛ 7- فكل آية من القرآن في العقائد فهي وزان الذهب والفضة، وكل آية في الأعمال فهي وزان المعادن، ويحتمل أن يُقال: الذهب والفضة مثال القرآن والسنة، وهو التقابل السابع»[1].

يتجلى من هذا العرض أن ابن العربي لا يكتفي بتلطيف، أو تسميل (euphémisme) الآيات بمتقابلات مضبوطة لغوياً، وتصوّرياً، وهذا يتماشى والنزوع الأيقونكلستي في مذهبه، ولكن يجعل من العمل أساس التأويل، أي: جُملة الفضائل التقوية في التأويل التي أشرنا إليها من قبل. هذه البداهة معروفة لدى كل مذهب أيقونكلستي يعوّض الصورة بالفعل، أو فائض البلاغة بالعمل. ليس لأنه يريد الفعل أكثر من القول، أو السلوك النفعي أكثر من الثرثرة البلاغية، ولكن لأن المذهب يقتضي منه مسبقاً نفي كل صورة زائدة، أو كل صورة لا تتقيّد بالثقاف التراثي، والضمين المصاحب له.

إن المسألة هي قضية احتكام إلى مدوّنة من القواعد المتعاقد عليها، وليس «أيقنة» (iconographie) هذه المدوّنة بزوائد بيانية وصُوَرية، تميل في معظم الأحيان إلى الإطناب، والاستلاب. هذا، على الأقل، رأي من يتحزّب، شعورياً أو لاشعورياً، في الضفّة المجافية للصورة، والمعادية لأصحابها، كالصوفية، مثلاً، الذين درسنا بعض الجوانب من نزوعهم الأيقونوفيلي، خاصة في طريقة تأويل النص القرآني.

---

(1) المرجع نفسه، ص581-582.

رُهاب التأويل: ابن قدامة وابن تيمية:

يمكن حشر، في هذه الفئة، أحد أبرز التيار الحنبلي، وهو ابن قدامة المقدسي (541هـ/ 1147م-620هـ/ 1223م) الذي ألَّف رسالة عنوانها «**ذم التأويل**». لا نجد صعوبة كبيرة في تحديد ذم التأويل في هذا المذهب الأيقونكلستي الذي يعوّض التأويل بالتقليد في أولى فقرات الكتاب، أي: منح سُلطة شبه مطلقة للنص، معرّى عن زوائد أيقونوفيلية من مجاز، واستعارة، وصور بيانية مختلفة؛ وسُلطة شبه مطلقة للمجتمع التأويلي الأول؛ الذي لا تأويل بعده؛ لأنه بمثابة السيادة العُليا لكل حكم، أو قرار بعدي. يأتي نفاح المقدسي عن سُلطة المجتمع التأويلي الأول من حيث احتكامه الحصري للكتاب، أي: في أفق الدعوة إلى الاتباع والتقليد: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱتَّبَعَتۡهُمۡ ذُرِّيَّتُهُم بِإِيمَٰنٍ أَلۡحَقۡنَا بِهِمۡ ذُرِّيَّتَهُمۡ﴾ [الطُّور: 21]، ﴿فَمَن تَبِعَنِي فَإِنَّهُۥ مِنِّيۖ﴾ [إبراهيم: 36]؛ ومن حيث احتكامه إلى الخبر، أي: جعل الأيقونة النصية القابلة للتأويل عبارة أيدولة هي محط تشنيع؛ لأنها موطن التصنيم، ولأنها على النقيض من بداهة الاتباع والتقليد: «وجاء في الخبر أن الله يمثل لكل قوم ما كانوا يعبدون في الدنيا من حجر، أو شجر، أو شمس، أو قمر، أو غير ذلك، ثم يقول: أليس عدلاً مني أن أولي كل إنسان ما كان يتولاه في الدنيا؟ ثم يقول: لتتبع كل أمة ما كانت تعبد في الدنيا، فيتبعونهم حتى يهوونهم في النار»[1].

- 1 -

إن صُلب المشكلة هي النأي بالنفس عن التطرُّق إلى المتشابه؛ الذي صام عنه الأوائل باسم اتباع خالص لا يشوبه شك، أو ارتياب، مع تقنين العُنف إزاء كل سؤال من هذا القبيل: «بلغ من مبالغتهم في السكوت عن هذا أنهم كانوا إذا رأوا من يسأل عن المتشابه بالغوا في كفه تارةً بالقول العنيف، وتارةً بالضرب، وتارةً بالإعراض الدال على شدة الكراهة لمسألته»؛ «ولذلك

(1) المقدسي، ابن قدامة، ذم التأويل، تحقيق بدر بن عبد الله البدر، دار الفتح، الشارقة، ط1، 1994م، ص7.

لما بلغ عمراً رضي الله عنه أن صبيغاً [عبد الله صبيغ] يسأل عن المتشابه؛ أعدّ له عراجين النخل (...) ثم أمر به فضرب ضرباً شديداً، وبعث به إلى البصرة، وأمرهم أن لا يجالسوه، فكان بها كالبعير الأجرب»[1].

تبدو المشكلة الإبستمولوجية للتأويل، ودواعي ذمه، وتشنيعه في الربط السهل بين التأويل والمتعاليات؛ التي لا يصل إليها العقل البشري، أي: بالمعنى الكلامي العريق مسائل الذات، والصفات، والربوبية، أو مشكلات التشبيه والتنزيه عموماً. لماذا انحصر التأويل في هذه المسائل الكلامية التي ضلعت فيها الفرق الإسلامية (خاصة المعتزلة)، بينما هو أوسع من أن يغوص في مشكلات تفوق العقل؟ التشديد على ربط التأويل بالصفات الإلهية أمر مبهم، ويتكرر في هذا المضمار: «اتفق الفقهاء كلهم، من الشرق إلى الغرب، على الإيمان بالقرآن والأحاديث التي جاء بها الثقات عن رسول الله ﷺ في صفة الرب عز وجل من غير تفسير، ولا وصف، ولا تشبيه»[2]. هل لأن التأويل انحصر في تلك الفترة في علم الكلام عندما استأثر التفسير بعلوم القرآن، فكانت الصدارة والشأن الرفيع للتفسير على حساب التأويل، كما لاحظ نصر حامد أبو زيد؟ يأتي التهجُّم على التأويل بإرجاع الصفات الإلهية إلى الصفات البشرية، أي: بتشكيل صورة أنتربولوجية عن الألوهية.

كان الغرض ابتداءً هو تحطيم هذه الصورة: «إن أصحاب الحديث المتمسكين بالكتاب والسنة يعرفون ربهم، تبارك وتعالى، بصفاته التي نطق بها كتابه وتنزيله، وشهد له بها رسوله على ماوردت به الأخبار الصحاح، ونقله العدول الثقات، ولا يعتقدون تشبيهاً لصفاته بصفات خلقه، ولا

---

(1) المرجع نفسه، ص10.

(2) المرجع نفسه، ص12 و39-40: «ومن المعنى أن صفات الله تعالى لا تُدرَك بالعقل؛ لأن العقل إنما صفة ما رآه، أو رأى نظيره، والله تعالى لا تُدركه الأبصار، ولا نظير له ولا شبيه، فلا تُعلم صفاته وأسماؤه إلا بالتوقيف، والتوقيف إنما ورد بأسماء الصفات دون كيفيتها وتفسيرها، فيجب الاقتصار على ما ورد به السمع لعدم العلم بما سواه».

يكيّفونها تكييف المشبّهة، ولا يحرّفون الكلم عن مواضعه تحريف المعتزلة والجهمية، وقد أعاذ الله أهل السنة من التحريف والتكييف، ومنَّ عليهم بالتفهيم والتعريف، حتى سلكوا سبيل التوحيد والتنزيه، وتركوا القول بالتعطيل والتشبيه، واتبعوا قوله عزّ من قائل: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشّورىٰ: 11]»[1].

عندما يستحضر الآيات التي توحي في ظاهرها بالصورة الأنتربولوجية، مثل ﴿يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ﴾ [المائدة: 64]، ﴿اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾ [الأعراف: 54]، فإنه يُنفي الكيف عن الذات، ويُنفي الكم عن تفسير هذا الكيف، فلا يزيد على منطوق العبارة شيئاً، ولا ينقص منه شيئاً، «ولا نغلو، ولا نشبّه، ولا نزيد على ما في الكتاب والسنة [...] مع اجتناب التأويل والجحود، وترك التمثيل والتكييف»[2].

نستشف هنا اللحظات الأولى في: 1- عزل التأويل عن التفسير؛ 2- ربط شبه ميكانيكي بين التأويل والمحظور من الإلهيات؛ 3- إلحاق التأويل بعلم الكلام، أي: بالاجتهاد البشري، وربط التفسير بالقرآن، أي: بالأصل الإلهي. في كل الحالات، يُصبح حال التأويل حال «مجنونة البيت» (la folle du logis)، وهو نعت ألحقه الفيلسوف باسكال، ومن بعده شوبنهاور، بالخيال بوصفه محط الخطأ والشطط، على العكس من الحقيقة، عنوان البداهة والوضوح. التأويل مثله مثل الخيال له مَيْل نحو اختراق الحدود، وتوسيع التصوُّر، وإطناب التمثُّل؛ لذا كان الخيال يُنعَتُ سلبياً بقلب الحقائق، وتشويه المعطيات، وتشويش الأفكار. لا يبتعد التأويل عن هذه الصورة التي ألحقت به، على الأقل في الدرجة حتى وإن اختلف في الطبيعة.

إن ربط التأويل بالمحظور من الإلهيات يضعنا أمام مأزق: 1- تحصيل الحاصل من حيث إن العقل البشري لا يُدرك مطلقاً الإله في ذاته، كما هو

(1) المرجع نفسه، ص14.
(2) المرجع نفسه، ص16.

على حقيقته؛ 2- معضلة التصوُّر؛ لأنه في كل الحالات، ولو بقدر ضئيل، ولو بشكل متوارٍ، لا ينفك العقل البشري عن التخيُّل. لا تكمن المشكلة في الربط المبتذل بين اليد والإله، أو بين الاستواء والإله؛ لأن نفي الجهة، والكيف، والكم عن الإله هو نفي أن ينطبق عليه كل ما له جهة، وكيف، وكم كاليد والاستواء، بقدر ما تكمن في صعوبة الانفكاك عن التقاليد اللغوية في اعتبار اليد هي اليد، والاستواء هو الاستواء، دون مدلول آخر. بصيغة أخرى، ربط التأويل بالمحظور من الإلهيات هو إقحام هذا التأويل عنوةً في مجال ليس مجاله. لكن كيف وجد التأويل نفسه في نطاق يفوق قُدرة العقل البشري على حدس الحقائق الإلهية المتعالية؟ هل السبب في الطوائف الكلامية (المشبّهة، المجسّمة، الجبرية، المعتزلة...) التي أقحمت التأويل في مجال يفوقه ولا يجني منه شيئاً؟ ربما يأتي هنا تسويغ اللجوء إلى المجاز، كما عالجه، مثلاً، نصر أبو زيد عند المعتزلة[1]. غير أنه، في كل الحالات، يبقى النزوع الأيقونكلستي، لدى المقدسي، عصيّاً عن كل زائدة بلاغية من مجاز واستعارة، أي: محطّماً لكل صورة تشبيهية بوصفها تصنيماً أيدولياً.

النزوع الأيقونكلستي، كما سبق ذكره، يعوّض الصورة بالفعل؛ لذا نرى المقدسي يُعدّد فضائل التقليد أو الاتباع، ويحذّر من مخاطر التعمُّق والابتداع، مستنداً في ذلك إلى سلسلة طويلة من الروايات والأقوال المتواترة، تجعل من التقليد قيمة أخلاقية ودينية؛ لأن الأوائل أعرف من الأواخر، وكلما تقدّم الزمن كان الأوائل كالمصباح الذي يبتعد عنه الأواخر عندما يلجؤون إلى التأويل، ويدعون التقليد: «روى نوح الجامع قال: قلتُ لأبي حنيفة: ما تقول فيما أحدث الناس من الكلام في الأعراض والأجسام؟ فقال: مقالات الفلاسفة، عليك بالأثر وطريقة السلف، وإياك وكل محدثة، فإنها بدعة»[2].

(1) أبو زيد، نصر حامد، الاتجاه العقلي في التفسير: دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، المركز الثقافي العربي، بيروت - الدار البيضاء، ط3، 1996م.

(2) المقدسي، ابن قدامة، ذم التأويل، ص30-31.

لا تكمن قوة النزوع الأيقونكلستي في هدم الصورة النظرية للتأويل والتصوّر الناجم عنها فحسب، لكن أيضاً في الطريقة شبه السحرية في تحويل الإيجابي إلى سلبي، لا نزال نتكبّد إلى اليوم مفاعليه: جاءت كلمات «ابتداع» و«بدعة» و«مُحدثة» ذات حمولة احتقارية، بحَجب الأصل المنحدرة عنه، وهو الإبداع، والاسم الإلهي البديع؛ وإلحاق ما هو حديث، أي: جديد، بالمحدَث، أي: المختلَق والمصنوع دون سَنَد سلطوي (التراث) يخوّل له هذه الصناعة.

إذا كانت الآثار تشكّل المرجعية التاريخية في هجاء الرأي، والأخذ بالاتباع والتقليد، فإن القرآن يشكّل المرجعية النصية، بتفسير حرفي للآية: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [آل عِمرَان: 7]. اقتران الفتنة بالتأويل هي إحدى دواعي ذم التأويل في منظور المقدسي؛ واقتران الإيمان والتسليم بالرسوخ في العلم هو مسوّغ ذم التأويل أيضاً: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا﴾ [آل عِمرَان: 7][1]. فالتأويل مذموم؛ لأنه يقترن بالرأي وبالابتداع، وهي سمات منبوذة في مجال مبني على الاحتكام إلى الخبر؛ وفي مجال يعدّ أن النص جاء مكتملاً لا ناقصاً: «هل كان الله تعالى صادقاً في قوله: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ [المَائدة: 3] قبل التأويل؟ أو أنت الصادق في أنه كان ناقصاً حتى أكملته أنتَ»[2].

يأتي هذه الإقرار تحدِّياً في ذم التأويل؛ لأن ما جاء مكتملاً في الدين لا يمكن تكميله بالرأي، والابتداع. غير أن سهولة التحجّج بالنص من أجل ذم التأويل جاءت من سهولة الأخذ بظاهر النص، وأن السلبية العالقة بالتأويل هي في مقام ختم أو صك في رفض التأويل مطلقاً.

---

(1) طالع مختلف تأويلات الطبري حول هذه الآية: تفسير الطبري، تحقيق وتعليق محمود محمد شاكر، مكتبة ابن تيمية، ط2، 6/ 201-205.

(2) المقدسي، ابن قدامة، ذم التأويل، ص39.

ينجر عن رفض التأويل اللجوء إلى ما يتبادر من فهم ظاهر اللفظ. هذا يتفق على ما سنّه المقدسي، «لأن التأويل: صرف اللفظ عن ظاهره»[1]، وما يتبادر من فهم الألفاظ ليس تأويلاً، وإنما هو عبارة عن تقليد، أي: في أفق التراث المتداول. عندما يستحضر بعض الآيات ﴿إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِۦ لَا تَحْزَنْ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَنَا﴾ [التوبة: 40]، ﴿إِنَّنِي مَعَكُمَآ أَسْمَعُ وَأَرَىٰ﴾ [طه: 46]، فإنه يضع تأويلها دائماً في أفق التراث الأصلي، أي: ما يسميه السلف: «فعُلم أن ظاهر هذه الألفاظ [المعية، السمع، الرؤية] هو ما حُملت عليه، فلم يكن تأويلاً، ثم لو كان تأويلاً فما نحن تأوّلنا، وإنما السلف رحمة الله عليهم الذين ثبت صوابهم، ووجب اتباعهم، هم الذين تأوّلوه، فإن ابن عباس، والضحاك، ومالكاً، وسفيان، وكثيراً من العلماء قالوا في قوله ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ﴾ [الحديد: 4]: أي: علمه»[2]. التراث المتداول هو إذاً سقف المرجعية التي يعتمد عليها المقدسي في تأويل الآيات والأخبار، ويأتي هذا كله من حساسيته المفرطة من علم الكلام.

- 2 -

ستجد هذه المرجعية وجهاً آخر ينافح عنها، ويجعلها المجتمع التأويلي الواجب التعويل عليه بامتياز، وهو شخصية ابن تيمية (661هـ/ 1263م-728هـ/ 1328م) الذي يضع في «**الإكليل في المتشابه والتأويل**» قواعد حذرة في التعامل مع المرجعية النصية. إذا كان التأويل محل ريبة كما عند سلفه ابن قدامة المقدسي، فإن الفهم المرتبط بالتدبُّر هو محط استحسان: «إنما ذم من اتبع المتشابه ابتغاء الفتنة، وابتغاء تأويله، فأما من تدبّر المحكم والمتشابه كما أمره الله، وطلب فهمه ومعرفة معناه، فلم يذمه الله، بل أمر بذلك ومدح عليه»[3]. لم يكن التأويل وقتها مرتبطاً بالفهم، كما حصل في تاريخ

(1) المرجع نفسه، ص43.

(2) المرجع نفسه، ص43.

(3) ابن تيمية، الإكليل في المتشابه والتأويل، تحقيق محمد الشيمي شحاتة، دار الإيمان، الإسكندرية، (د.ت)، ص13.

المسيحية، خاصةً مع اللاهوتي الألماني شلايرماخر الذي وحَّد بينهما، وإنما كان التأويل منبوذاً بحكم المرجعية النصية التي ربطته بالفتنة، والمتشابه، وكان الفهم مستحباً لارتباطه بالتدبُّر، والتأمُّل.

عندما يفسّر الآية ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [آل عِمرَان: 7]، فإنه يربط التأويل هنا بالمآل، أي: بالأشياء الأخروية، وأن هذه الأشياء الأخروية لا تشبه إدراكنا للأشياء الدنيوية، ولا يمكن التماثل بينهما سوى على سبيل الضرورة الاسمية. فالتشابُه في الأسماء لا في الحقائق، «فنحن نعلمها إذا خوطبنا بتلك الأسماء من جهة القدر المشترك بينهما، ولكن لتلك الحقائق خاصية لا ندركها في الدنيا، ولا سبيل إلى إدراكنا لها؛ لعدم إدراك عينها، أو نظيرها من كل وجه، وتلك الحقائق، على ماهي عليه، هي تأويل ما أخبر الله به»[1].

هذا مسوّغ كافٍ عند ابن تيمية في رفض التأويل المفهوم هنا في صيغته القصوى، الماورائية، التي يستأثر الله بعلمه بها، ورفضه القياس بين أشياء العالم المحسوس (الشهادة) وأشياء العالم الأخروي (الغيب). عندما يهاجم ابن تيمية الناكرين للنعيم الأخروي (يسميهم: اليهود، النصارى، الصابئة من المتفلسفة)، فإنه يُبرز خلطهم (التشابه، والاشتباه) بين مفهومهم للأشياء الحسية وحقائق العالم الأخروي بأشيائه؛ التي ليس للعقل البشري إليها سبيل؛ أو تأويل الأشياء الأخروية على أنها روحية محضة يبرّره خلود النفس بعد مفارقتها الجسد، أي: إنكار الحشر؛ وضع قطيعة بين العوالم (الحسية، والأخروية)، انجرّ عنه أيضاً وضع قطيعة بين معرفة هذه الأشياء ومعرفة تأويلها: «إن الإحاطة بعلم القرآن ليست إتيان تأويله»[2].

ما يُدركه العقل من كلمات القرآن هو في حدود إدراكه لأشياء العالم الذي ينتمي إليه، بينما تأويل كلمات القرآن هو من استئثار الإله الذي يختص

(1) المرجع نفسه، ص17.

(2) المرجع نفسه، ص21.

به أفراداً (مثل الأنبياء). فالإحاطة العلمية هي فهم معاني الكلمات، والتأويل هو معاني الكلمات نفسها: «فمعرفة الخبر هي معرفة تفسير القرآن، ومعرفة المخبر به هي معرفة تأويله»، كما جاء في «الإكليل»[1].

نُدرك هنا أن ابن تيمية يثمّن التأويل، ويضعه في شأن أرفع من التفسير، أو الإحاطة العلمية، لكن من وجهة نظر الإله (الرؤية الإلهية المطلقة) لا من وجهة نظر البشر (الرؤية الإنسانية النسبية). لكن ما الغرض من الرفع من شأن التأويل إذا كان في قبضة رؤية إلهية، ليس للرؤية البشرية إليها سبيل؟ إذا كانت الرؤية الإلهية هي الوحيدة في العلم بتأويل الأشياء، أي: معرفتها كما هي في ذواتها، فما المغزى، إذاً، من وضع التأويل في منطقة محظورة على العقل البشري؟ إذا كان هذا العقل لا يُدرك أشياء العالم الأخروي كما هي في ذواتها، ويعرفها بالقياس، أو بإدراك معنى أشياء العالم الحسي، فهل يضعنا ابن تيمية أمام تحدٍّ، وهو حصر التأويل في المآل (الآتي، المستقبل، الغيب) الذي لا سبيل للعقل إليه؟ هل هي طريقة تهكمية في امتحان قُدرة العقل على إتيان حقائق الأشياء؟ لفهم ذلك، نقرأ الفقرة التالية: «إن الخبر لمعناه صورة علمية وجودها في نفس العالِم كذهن الإنسان مثلاً، ولذلك المعنى حقيقة ثابتة في الخارج عن العلم، واللفظ إنما يدل ابتداءً على المعنى الذهني، ثم تتوسط ذلك، أو تدل على الحقيقة الخارجية، فالتأويل هو الحقيقة الخارجة، وأما معرفة تفسيره فهو معرفة الصورة العلمية، وهذا هو الذي بينا، فيما تقدم، أن الله إنما أنزل القرآن ليُعلم، ويُفهم، ويُفقه، ويُتدبَّر، ويُتفكَّر فيه لمحكمه ومتشابهه، وإن لم يُعلم تأويله»[2].

معنى ذلك أن التفسير هو الإحاطة بالصورة العلمية في الذهن، عندما يكون التأويل هو «الأرض المجهولة» (terra incognita) التي لا يطأ العقل البشري قدمه فيها؛ لأنها تفوق قُدرته على الحدس والتخيُّل، وأنه يخص

(1) المرجع نفسه، ص21.
(2) المرجع نفسه.

أشياء النص التي هي غير أشياء الواقع التي يُدركها، ويتعاقد حولها في لغة ومعجم وألفاظ لها دلالات محدَّدة. لا شك أن ابن تيمية يضعنا في ورطة هرمينوطيقية؛ لأنه يحدّد التأويل: 1- من وجهة نظر الرؤية الإلهية لا البشرية؛ 2- من وجهة نظر أشياء النص لا أشياء الواقع؛ 3- من وجهة نظر أشياء النص الأخروية لا أشياء الواقع الدنيوية.

القيمة العلمية هي الصورة الوحيدة التي يُدركها الإنسان (التذهُّن، التدبُّر، التفكُّر، التعلّم، الفقه، الفهم...)، أما القيمة التأويلية فهي تفرُّ من أدوات حدسه وإدراكه؛ لأنها تنتمي إلى طبيعة لا تتماثل وطبيعته المتناهية والمقيَّدة.

إذا كان التأويل ينتمي إلى طبيعة متعالية غير قابلة للتمثُّل والتماثُل، وإذا كان في حدود الاستئثار الإلهي دون غيره، نطرح هنا سؤالين: 1- لماذا الحديث أصلاً عن التأويل إذا كان في عِداد «المستحيل إدراكه»؟ 2- لماذا تقييد التأويل في هذا المستحيل بإغلاق كل أبواب التدليل الأخرى؟

يبدو لي هذا التعجيز في الارتقاء إلى التأويل؛ لأنه إلهي المصدر والمآل، من قبيل تحصيل الحاصل، لا يضيف شيئاً، إن لم يحمل في طياته رؤية تهكمية لاذعة. فما نجنيه في الحديث عن المستحيل في التأويل، وعن المستحيل من التأويل؟ ثم لماذا حصر التأويل في هذا المستحيل على الإدراك البشري؟ صحيح أن ابن تيمية ترك باباً مفتوحاً من بين كل الأبواب الموصدة، وهو باب الفهم، والتدبُّر، والتفكّر، غير أن القطيعات التي أجراها على مستوى الظواهر (أشياء النص/ أشياء الواقع، الرؤية الإلهية/ الرؤية البشرية) انعكست على القطيعة التي أجراها على مستوى الدلالات، وهي أن التأويل، بالمعنى الحصري، لما هو **آتٍ** (المآل)، لا ينطبق على ما هو **آنٍ** (الحاضر)، أي: عملية الفهم، والتدبُّر، والتفكّر، إذا اعتبرناها وقائع تأويلية؛ لأنها اعتمال الفكر في الحاضر للرجوع إلى الماضي (الأول) أو للذهاب نحو المستقبل (المآل)، أي: حركة الذهن، أو الدينامية الكامنة في الفكر، كما ذهب أبو زيد. يلاحظ هذا الأخير أن خطأ القدماء جاء من كونهم

حصروا التأويل فيما نهى عنه القرآن، أي: الفتنة والغيب[1]. ما عدا ذلك، التأويل له مدخل، نحو قُدرة الفكر على تصريف الظواهر والأفعال نحو مصادرها الأصلية، أو نحو عواقبها القُصوى. لم يُدرك القدماء التأويل بوصفه حركة الفكر في التعامل مع الوقائع والنصوص: 1- فهو إما فتنة وزيغ، كما فسَّر المسألة ابن قدامة بناءً على الآية؛ 2- وإما مآل في علم الله لا يرتقي إليه البشر، كما فسَّر القضية ابن تيمية.

بين الحط من شأن التأويل في البُغية البشرية (ابن قدامة) والإعلاء من شأن التأويل في حصرية العلم الإلهي (ابن تيمية)، نُدرك الصعوبة التي واجهها التأويل في سياق الثقافة الإسلامية: في الحالة الأولى هو المطرود والمنبوذ؛ في الحالة الثانية هو المستحيل والممنوع. إذا كان التأويل الحقيقي عند ابن تيمية هو التأويل الذي عِلمه عند الله، فإن كل تأويل مقرون بدلالة سلبية: تحريف الكلم عن مواضعه، ابتغاء الفتنة، زيغ في القلب. يقوم ابن تيمية باستحضار التأويل في عُرف الأصوليين والمتكلمين، وهو «صرف اللفظ عن المعنى الراجح إلى معنى المرجوح لدليل يقترن به»[2]، لكنه يرى في هذا التصريف محل التحريف، ويرى فيه محط النزاع والخلاف. يستثني من ذلك المرجعية الأصلية، أو ما نسميه منذ البداية «مجتمع التأويل» الذي له السيادة العُليا في الاستئثار بمعاني القرآن. يقول بشأن ذلك:

«أما التأويل في لفظ السلف، فله معنيان: 1- أحدهما تفسير الكلام وبيان معناه، سواء وافق ظاهره أو خالفه، فيكون التأويل، والتفسير عند هؤلاء متقارباً أو مترادفاً، وهذا، والله أعلم، هو الذي عناه مجاهد أن العلماء يعلمون تأويله، ومحمد بن جرير الطبري يقول في تفسيره: القول في تأويل قوله كذا وكذا، واختلف أهل التأويل في هذه الآية، ونحو ذلك، ومراده التفسير؛ 2- المعنى الثاني في لفظ السلف، وهو الثالث من مسمى

(1) أبو زيد، نصر حامد، مفهوم النص، ص261.

(2) ابن تيمية، الإكليل، مرجع سابق، ص27.

التأويل مطلقاً هو المراد بالكلام نفسه، فإن الكلام إن كان طلباً، كان تأويله الفعل المطلوب نفسه، وإن كان خبراً كان تأويله الشيء المخبر عنه نفسه، وبين هذا المعنى والذي قبله بون، فإن الذي قبله يكون التأويل فيه من باب العلم، والكلام كالتفسير، والشرح، والإيضاح، ويكون وجود التأويل في القلب واللسان له الوجود الذهني، واللفظي، والرقمي؛ وأما هذا فالتأويل فيه الأمور الموجودة في الخارج نفسها، سواء كانت ماضية أم مستقبلة. فإذا قيل: طلعت الشمس، فتأويل الكلام هو الحقائق الثابتة في الخارج، بما هو عليه من صفاتها، وشؤونها، وأحوالها، وتلك الحقائق لا تُعرف على ماهي عليه بمجرد الكلام والإخبار، وإلا أن يكون المستمع قد تصوّرها، أو تصوّر نظيرها بغير كلام وإخبار، لكن يعرف من صفاتها، وأحوالها قدر ما أفهمه المخاطِب إما بضرب المثل، وإما بالتقريب، وإما بالقدر المشترك بينها وبين غيرها، وإما بغير ذلك، وهذا الوضع والعرف الثالث 3- هو لغة القرآن التي نزل بها»[1].

ما الأمر الذي دفع ابن تيمية إلى نوع من الانقلاب (précession) في معالجة التأويل؟ إذا كان التأويل هو اختصاص إلهي في العلم بالأشياء، يعود ليُقدّم التأويل في وجه آخر، وجه اصطلاحي وإيجابي. ما العلة في هذا الانقلاب في الرأي؟ في الحقيقة، لا يخرج صاحب «الإكليل» عن التراث الذي قولب رؤيته الدينية للعالم، وخاصة التراث اللغوي عندما يقدّم مختلف دلالات التأويل كما وصلت إليه: 1- أولى هذه الدلالات هي «تفسير الكلام»: التفسير والتأويل في هذا السياق شيء واحد، قبل أن تحدث القطيعة بينهما، بما في ذلك مع ابن تيمية نفسه؛ 2- ثاني هذه الدلالات الكلام نفسه في مدلوليه المتعارضين: أ- كلام المخاطِب؛ ب- موضوع الكلام. بمعنى أن ما يقوله المخاطِب لا ينطبق مطلقاً مع حالة العالم الخارجي. يضرب لذلك مثلاً: «طلعت الشمس». عبارة «طلعت الشمس»

(1) المرجع نفسه، ص28-29.

تكشف عن حالة اعتيادية تتكرر يومياً، ودخلت في التقاليد اللغوية، والعادات اللسانية بالتجربة والمعاينة؛ لكن العبارة، في حد ذاتها، «طلعت الشمس»، لا تقول حقيقة طلوع الشمس، وكيفية هذا الطلوع.

بتعبير آخر، يدل الكلام على حقائق برانية، لكنه لا يقول ماهي هذه الحقائق في ذواتها. تأتي هذه الحقائق مغلَّفة في كلام إنشائي (جملة ذات مبتدأ وخبر) أو في تصوُّر ذهني (صورة طلوع الشمس). وكأن هناك فاصلاً (écart) بين الكلام وموضوع الكلام يجعل المطابقة بينهما مستحيلة. العلاقة بينهما هي إخبارية أو تصورية. ما الغاية من الفصل بين الكلام وموضوع الكلام؟ الغاية هي تعجيزية بقدر ماهي إعجازية: 1- أما على وجه **التعجيز**، فإن عدم التطابق بين الكلام (التأويل) وموضوع الكلام (الحقيقة) يجعل التأويل في دونية بالمقارنة مع الحقيقة؛ لأنه يصف الحقيقة في كلام إنشائي، أو تصوُّر ذهني؛ لكنه لا يقول: ما هي هذه الحقيقة. وهنا يختزن رأي ابن تيمية على بذور شكية (scepticisme) كالتي نراها في فلسفة اللغة لدى فتغنشتاين؛ 2- أما على وجه **الإعجاز**، فإن عدم التطابق بين الكلام وموضوع الكلام، يجعل موضوعات الكلام القرآني ذات فرادة مطلقة؛ لأن أشياء النص تنفرد بخاصية يعجز الكلام عن ثقف حقيقتها. كذلك، يكتسي الكلام في النص القرآني على فرادة لا يمكن اختزالها إلى اللغة العادية؛ لأنها تنفلت من الإخبار والتصوُّر، كما رأينا من قبل مع أشياء الجنة؛ التي يصدّقها المفسرون بمرجعية نصية أخرى: ﴿فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّآ أُخْفِيَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ﴾ [السَّجدَة: 17]؛ وفي الخبر: «فيها ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر»[1].

يعود ابن تيمية ليفصّل المسألة: «1- قوم اعتقدوا معاني، ثم أرادوا حمل ألفاظ القرآن عليها؛ 2- قوم فسَّروا القرآن بمجرد ما يسوغ أن يريده بكلامه من كان من الناطقين بلغة العرب، من غير نظر إلى المتكلم بالقرآن،

(1) رواه البخاري 4779، ومسلم 2824.

والمنزل عليه، والمخاطب به»[1]. فالراجح أن ابن تيمية لا يُحدث قطيعة بين الكلام وموضوع الكلام فحسب، ولكن أيضاً قطيعة بين اللغة المألوفة واللغة القرآنية؛ فيمنح للقطيعة الأولى قيمة التعجيز (لا يرتقي التأويل إلى مستوى الحقيقة)، ويمنح للقطيعة الثانية قيمة الإعجاز (لا ترتقي لغة البشر إلى لغة الوحي).

يستهدف من وراء ذلك علماء الكلام الذين كانت لهم تفاسير تسير وُفق القناعات المذهبية، وعلى رأسهم المعتزلة عبر تفاسير القاضي عبد الجبَّار، والجبَّائي، والرُّمَّاني، وأشهرهم على الإطلاق «**الكشاف**» للزمخشري[2].

لم يكن ابن تيمية سوى استمرارية لسلفه ابن قدامة المقدسي في ذم التأويل، وربطه بالمسائل الكلامية. غير أننا ندرك التذبذب في الموقف من التأويل، فهو تارةً منبوذ، وتارةً محمود؛ تارةً يرادف الزيغ والفتنة وتحريف الكلم، وتارةً يضاهي الرسوخ في العلم ومنتهى البيان والكشف. كان هذا التذبذب موضوع اشتغال معمَّق من طرف نصر حامد أبو زيد، كما سنرى في الفصل الآتي بقراءة علمية ونقدية لطبيعة التفسير القرآني؛ انطلاقاً من مفهوم النص.

* * *

---

(1) ابن تيمية، دقائق التفسير، تحقيق محمد السيّد الجليند، مؤسسة علوم القرآن، دمشق - بيروت، ط2، 1984م، 1/ 105.

(2) لا يستثني كذلك كل المذاهب الكلامية، والفلسفية، والصوفية التي فتح النار عليها في معرض استحضاره لخاصية الكلام الإلهي. طالع: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، الجزء الثاني عشر: كتاب القرآن، منشورات وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف، المدينة المنورة، 1425هـ/ 2004م.

الفصل الثاني

التفسير والتأويل

مقتضيات مذهبية ومنطلقات أيقونية في التمييز الاصطلاحي

«تشجع ممارسة التأويل على تصور أن المعاني الداخلية (الباطنية) في النص تتكثر تكثراً لا يتناهى؛ فبدلاً من الاكتفاء بفعل تفسير النص، يحرّر التأويل النص، فينقاد القارئ إلى مستوى كلي جديد من المعاني الأكبر»[1].

لقد تبيّن سابقاً حيثيات الصراع الخفي بين النزوع الأيقونوفيلي الموالي للصورة النصية بكل أساليبها البيانية والإنشائية، والنزوع الأيقونكلستي بترسانته المعادية للصورة الزائدة على الحرفية البارزة في المرجعية النصية، أو الموضوعة من طرف «المجتمع التأويلي» المسمى السلف. الأمر الغالب، المبهم والمستلب، في هذه المباراة بين الموالين للصورة، والمعادين لها، هو صعوبة التمييز النظري بين التفسير والتأويل، حيث كانت الصلة بينهما مبنية على ظرف تاريخي، ورؤية معيّنة، والقطيعة بينهما جاءت، هي الأخرى، نتيجة ظرف ورؤية.

---

(1) ألموند، أيان، التصوف والتفكيك: درس مقارن بين ابن عربي ودريدا، ترجمة حسام نايل، المركز القومي للترجمة، 2011م، ص131.

يتطلب الأمر، إذاً، الكشف عن هذا التحالف المبدئي، ثم التخالف البعدي، دائماً من وراء الخيط الرفيع الذي يوجّهني، وهو منطق الصورة بالمعنى الشامل لهذه الكلمة. سأبدأ أولاً بمعالجة فكرة النص بالاعتماد على مرجعيات معاصرة في شخص نصر حامد أبو زيد، وعلي حرب، ثم أتناول العلاقة المتوتّرة بين التفسير والتأويل من حيث التمثلات، والاستعمالات.

1- النص بين التفسير والتأويل: الحرف والمعنى:

صاحبت ثنائية التفسير والتأويل معظم القراءات المذهبية للقرآن، أياً كانت طبيعة هذا المذهب. سأتوقف عند العتبة الاصطلاحية، لكن ليس على الطريقة المدرسية (scolastique) وإنما من وجهة نظرية «أيقونية» (iconique)، أي: الدافع الصُّوَري في ربط التفسير بالتأويل ثم الفصل بينهما. لا شك أن الاصطلاح يوفّر لنا مادة ثرية في الاضطلاع بهذه المهمة، لكنه يبقى مجرد عتبة مبدئية ننطلق منها، وليس قاعدة حاسمة ينبني عليها البرهان. عندما نتحدث عن التفسير والتأويل، فإننا نستحضر، في مساحة الثقافة الإسلامية، مفهوماً جوهرياً وحاسماً، وهو مفهوم **النص**. أوفى دراسة، في هذا المجال، كانت دراسة نصر حامد أبو زيد «**مفهوم النص**»، وأجمل تنظير، في هذا السياق، كان عمل علي حرب «**نقد النص**». سأستند إلى أفكارهما حول طبيعة النص من وجهة نظر حقيقته اللغوية، ومن جانب ارتباطه بالثقافة الإسلامية بوصفه **ثقاف** هذه الثقافة ذاتها؛ لذا كانت فكرة أبو زيد في محلها، عندما عَدَّ أن الحضارة العربية الإسلامية هي حضارة «النص» بحكم الهيمنة المطلقة لمرجعية بارزة هي القرآن، والخبر النبوي. القرآن هو النص، والنص هو القرآن، في تبادل سيمانطيقي محكم الأوصار والأوتار.

طبيعة النص بين التشكيل الثقافي والتحويل المثالي:

النص لوحة خلفية توجّه المشاعر والسلوكيات، وتكون الدافع نحو أشكال الابتكار في التصوُّر، فهو ليس فقط واقعة لغوية تتجسّد في الكتابة. إنه

واقعة أنطولوجية في كيفية النظر والسلوك: «وللقرآن في حضارتنا دور ثقافي لا يمكن تجاهله في تشكيل ملامح هذه الحضارة، وفي تحديد طبيعة علومها. وإذا صح لنا بكثير من التبسيط أن نختزل الحضارة في بعد واحد من أبعادها؛ لصح لنا أن نقول: إن الحضارة المصرية القديمة هي حضارة «ما بعد الموت»، وإن الحضارة اليونانية هي حضارة «العقل»، أما الحضارة العربية الإسلامية فهي حضارة «النص»»[1]. يمكن القول: إن النص يشكّل ثقاف الحضارة العربية الإسلامية، من حيث كونه النموذج والمجال، لا ينبني تصوُّر أو سلوك سوى بالمقارنة معه، ويبقى في الظل، أو في الواجهة الخلفية من التدبير، حتى إن كان في الواجهة الأمامية من التبرير. بين التدبير والتبرير ثمة آلية في إنتاج المعرفة المتعلقة بالنص، وهذه الآلية هي التأويل. يستقل النص بميدان معرفي، له الفرادة في التناول والاستئثار بالاهتمام[2]؛ ويكون التأويل بمنزلة الأداة في الكشف عن طبيعة النص، ونظام اشتغاله.

النص هو البيان، الأمر البيّن بذاته ولذاته. هذا الإقرار شبه أيقونكلستي بنى عليه ابن تيمية نظريته في التأويل، أي: البقاء في حدود الحرف، أو العلامة، بلا زوائد مجازية، أو تخيُّلية، بلا اعتبارات أيقونوفيلية تؤثّث التأويلات بزوائد تنتمي إلى نظام الصورة. لم يقل ابن تيمية ذلك بصريح العبارة، لكن هذا ما يمكن استشفافه من قراءة كتاباته، أي: الفصل الجذري بين النص وتأويلاته، أو بين الشيئية النصية والشيئية الواقعية. النص في ذاته واقع قائم بذاته، له عالمه في التسويغ، لا يحتمل أن يحتكره تأويل دون تأويل؛ لأنه يستقل مطلقاً عن كل شيئية زائدة عن شيئيته الثابتة. جرى هذا الفصل الراديكالي في التاريخ الإسلامي، وحاول أبو زيد تفكيكه في الأزمنة المعاصرة بالاعتماد على أدوات تحليل الخطاب. ما معنى ذلك؟ الفصل

(1) أبو زيد، نصر حامد، مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1990م، ص11.

(2) حرب، علي، نقد النص، المركز الثقافي العربي، ط4، 2005م، ص7.

الجذري بين النص وتأويلاته هو أن النص يفلت من كل إجراء تأويلي، من كل لغة تحاول ضبطه معرفياً، واحتكاره سلطوياً. ينتمي النص إلى عدم الاختزال الراديكالي. هذا ما نستخلصه من النزعات الأيقونكلستية المدروسة سابقاً، والتي تكاد تسقط في الأيدولية، في تصنيم النص؛ بفصله عن كل الإدراكات البشرية في التحسس، والتلمّس، والتذهّن. جاءت فكرة أبو زيد على النقيض من هذا التصنيم النصي:

«والقول أن كل نص رسالة يؤكد أن «القرآن» و«الحديث النبوي» نصوص يمكن أن نطبق عليها مناهج تحليل النصوص، وذلك ما دام ثمة اتفاق على أنهما «رسالة». ومعنى ذلك أن تطبيق نهج تحليل النصوص اللغوية الأدبية على النصوص الدينية لا يفرض على هذه النصوص نهجاً لا يتلاءم مع طبيعتها [...] إذا كان أصحاب هذا المنهج يتفقون معنا في أن الله، سبحانه وتعالى، ليس موضوعاً للتحليل، أو الدرس، وإذا كانوا يتفقون معنا كذلك في أنه، سبحانه، شاء أن يكون كلامه إلى البشر بلغتهم، أي: من خلال نظامهم الثقافي المركزي، فإن المتاح الوحيد أمام الدرس العلمي هو درس «الكلام» الإلهي من خلال تحليل معطياته في إطار النظام الثقافي؛ الذي تجلى من خلاله؛ ولذلك يكون منهج التحليل اللغوي هو المنهج الوحيد الإنساني الممكن لفهم الرسالة، ولفهم الإسلام من ثم»[1].

يمكن القول أن أبو زيد كان في مجابهة عنيفة ضد نزعة أيدولية، عملت في الإسلام الكلاسيكي على ترسيخ فكرة أن النص لا مساس به من حيث شيئيته المستقلة؛ التي لا تشبه الشيئية الواقعية، أو الشيئية الزائدة في شكل تأويلات، أو مجازات. كل ما يمكن فعله هو **تفسير** كلماته مع بقاء الشيئية فوق مستوى الوعي البشري، والتدبُّر في معانيه، فكان أن أخذ التفسير قيمة أرقى من التأويل، وتم الزجُّ بالتأويل في مجالات لم تكن محل اتفاق، إن لم

(1) أبو زيد، مفهوم النص، ص30.

تكن أصلاً محط صراع وتشنيع كالألوهية (الذات والصفات) في المجادلات الكلامية.

حاول أبو زيد استقراء الانتصار التاريخي والمذهبي للتفسير على حساب التأويل، موعزاً ذلك إلى بداهات متداولة، وهي أن التفسير يخضع إلى معايير موضوعة، ومتفق عليها، وأن التأويل عُرضة للاعتباطيات الذاتية، ما لم يكن هنالك اختصاص إلهي في شكل منة، أو إلهام يعلّم به ما هو مكنون في خزائن علمه، وغيبه.

هل عمد أبو زيد إلى كسر الجدار الذي أقامه الإسلام الكلاسيكي بين النص وتأويلاته؟ هل سارع إلى رد الاعتبار إلى التأويل على حساب التفسير؟ أو بتعبير رواقي عريق: هل عمل على جعل التأويل عبارة عن **حق** يسعى إلى التمفصل مع **الحقيقة** (النص)؟

يبدو لي أن أبو زيد من بين الباحثين القلائل؛ الذين سعوا إلى إرساء ما أطلقتُ عليه اسم «**التأويل الثقافي**»، بمعنى دور الثقافة في مرئية النص، ومقروئيته؛ لأن النص لا شيء دون وعي يحدسه، وعين تقرؤه. ماذا يضيف إلى علمي بأن كتاباً يحمل أسرار الكون كله مدسوس الآن تحت التراب في جغرافيا من جغرافيات الكرة الأرضية؟ لا يضيف أي شيء. فهذا الكتاب، إن وُجد، فهو ظاهر لذاته، غائب عنّي؛ فهو، إذاً، معدوم من وجهة وعيي به. صُلب المسألة عند أبو زيد هو أن النص عبارة عن تشكيل ثقافي، ولا يمكن فصله عن الذات القارئة.

كل النزعات الانفصالية، أي: تلك التي نادت في الإسلام الكلاسيكي بفصل النص عن تأويلاته للحفاظ على قداسته، وتميّزه الراديكالي، بمعنى استحالة مقاربته باللغة البشرية في أشكالها التحليلية والتركيبية، إنما تضع النص في دائرة الموجود لذاته، المنعدم لغيره، وهذا هو الفخ الأيدولوجي الذي سقطت فيه المحاولات الأيقونكلستية. إنقاذ النص من التصوّر البشري لشيئيته إنما هو حتف النص في علائقيته.

العلاقة هي لحمية (rapport charnel)، تلاحمية، كما يُقال في الفينومينولوجيا؛ لأن النص هو نص-لغيره، لا نص-بذاته. حتى إن استقل بذاتية راديكالية، فهي ذاتية ثابتة أو ثبوتية؛ وليس وجودية أو تواجدية، لأنه يبقى في حدود السكون المطلق بلا حركة دلالية، أو تحريك معنوي.

«وفي منهج تحليل النصوص تنبع مصداقية النص من دوره في الثقافة، فما ترفضه الثقافة وتنفيه لا يقع في دائرة «النصوص»، وما تتلقاه الثقافة بوصفه نصاً دالاً فهو كذلك. وقد يختلف اتجاه الثقافة في اختيار النصوص من مرحلة تاريخية إلى مرحلة تاريخية أخرى، فتنفي ما سبق لها أن تقبلته، أو تتقبل ما سبق لها أن نفته من النصوص. وإذا طبقنا هذا المعيار على القرآن بصفة خاصة؛ فنحن إزاء نص لم يكد يكتمل حتى أصبح جزءاً أصيلاً فاعلاً في الثقافة التي ينتمي إليها. ولم تكد تمر عليه سنوات قليلة حتى صار هو النص المهيمن والمسيطر في الثقافة [...] لذلك كله لا تعارض بين تطبيق المنهج اللغوي -منهج تحليل النصوص- على القرآن وبين الإيمان بمصدره الإلهي. إن البحث عن مفهوم للنص ليس إلا محاولة لاكتشاف طبيعة النص؛ الذي يمثل مركز الدائرة في ثقافتنا. إن محاولة البحث، في مفهوم للنص، سعي لاكتشاف العلاقات المركبة لعلاقة النص بالثقافة من حيث تشكله بها أولاً، وعلاقته بها من حيث تشكيله لها ثانياً»[1].

هذه العلاقة اللحمية بين النص والثقافة هي التي تعطي الأول المقروئية، وتمنح الثانية المشروعية؛ تضفي على الأول المرئية الحرفية والدلالية، وتوفّر للثانية القيمة التأويلية والتنظيرية. يبقى السؤال في معرفة إذا كان الفصل في الإسلام الكلاسيكي بين النص والتأويلات هو دافع وحدوي، من شأنه أن يحافظ على وحدة النص من تشرذم السجالات التأويلية، بإعطاء الحقيقة الراديكالية للنص، وإرجاع التأويلات إلى اجتهادات فردية عُرضة للزلل والخطأ، وبالتالي لا يتحكم ما هو عُرضة للشطط والانزلاق على ما هو

(1) المرجع نفسه، ص31.

محكم ومقدس، أي: لا ترتقي اللغة البشرية إلى خلوص الكلام الإلهي، لا على سبيل الفهم الجذري، ولا على صعيد التحليل الخطابي. لكن يقع هذا التصوُّر في معضلة نفي العلاقة اللحمية بين النص والتأويلات، حيث لا يقوم نص دون تأويلات تبيّنه، ولا تنشأ تأويلات بلا نص يبرّرها. هذا ما سماه أبو زيد بـ: «العلاقة المركبة لعلاقة النص بالثقافة».

إن التسويغ الأيقونكلستي في فصل النص عن التأويلات إنما هو إجراء مذهبي في التمييز بين المقدس والدنيوي؛ وفاته الإجراء الأيقوني والأنطولوجي في أن الوعي بالنص هو الوعي بوجود هذا النص واقعة خطابية قابلة للدراسة والتحليل؛ لأنه نص بلُحمة لغوية؛ لذا نتساءل: لو أن النص الإنجيلي أو القرآني نُزل في الصين، فهل كان سيُكتَب بغير لغة أهل الصين؟ حاول ابن عربي، بحيلة نادرة، تبيان أن القرآن هو عربي مطلقاً ولو كان أعجمياً[1]. لكن يبدو أن ابن عربي لم يواجه معضلة في الترجمة كالتي واجهها مثلاً مارتن لوثر في ترجمة الإنجيل من اليونانية إلى الألمانية، وقبل ذلك من الآرامية-الأم إلى اليونانية والعبرية. حتى وإن احتفظ القرآن بعربيته الأزلية؛ لأنه نزل بمادة هذه اللغة؛ فمن العجيب أن نقول: إنه يحافظ على عربيته ولو نزل في الصين؛ لأن أهل الصين لن يفقهوا عربيته الأزلية ما لم تترجم إلى لسانهم، أي: إلى ثقافتهم المرتبطة بمعيشهم، وتصوّرهم. هذا انزلاق أيدولي خطير عند ابن عربي، فقط لأنه انزلاق حرفي من وجه

---

(1) يستحضر في ذلك واقعة بيوغرافية لتسويغ فكرة أن القرآن موضوع في كل كائن دون علمه: «وإنما أعني أنه عندك ولا تعلم، فإنه ليس من شرط السماء لما نزل إليها القرآن أن تحفظ نصَّه» «الإسفار عن نتائج الأسفار»، ص466. يضيف: «ثم إنه ينزل عليك نجوماً منك بكشف غطائك عنك، وقد رأيتُ ذلك من نفسي في بدء أمري، ورأيت هذا لشيخي أبي العباس العريني من غرب الأندلس من أهل العليا، وسمعتُ ذلك عن جماعة من أهل طريقنا، أنهم يحفظون القرآن، أو آيات منه، من غير تعليم معلم بالتعلم المعتاد، ولكن يجده في قلبه ينطق بلغته العربية المكتوبة في المصاحف وإن كان أعجمياً» المصدر نفسه، ص466-467.

(الالتزام الصارم بحرفية أن القرآن عربي) وميل أفلاطوني من وجه آخر (اعتبار أن العربية هي مثال مفارق وقائم بذاته، بمعزل عن تمظهره التاريخي في اللسان من نحو، وبلاغة).

إذا كان القرآن نصاً عربياً فإنه ينخرط في سياق معجم خاص هو «الكتاب» و«المصحف»، أما «الوحي»، فإنه أوسع في معانيه، وأشمل في إشاراته. لا نتحدث عن الشيء نفسه عندما نتكلم عن الكتاب، وعن الوحي. لربما قصد ابن عربي الكتاب في تبيان عربية القرآن ولو بلسان أعجمي؛ بينما الوحي، أو الكلام الإلهي في الصدر الوجودي، فهو ينفلت من كل تخصيص، أو توصيف. يكتب أبو زيد بشأن ذلك: «إذا كان اسم «الكتاب» واسم «القرآن» من الأسماء التي تُعد بمثابة الأسماء الأعلام، فإن اسم «الوحي» في دلالته على القرآن ليس كذلك، بل تتسع دلالته ليشمل كل النصوص الدينية الإسلامية وغير الإسلامية، فهو مفهوم يستوعب كل النصوص الدالة على خطاب الله للبشر»[1].

الوحي هو الإعلام كما جاء في الاشتقاق، ولا ينفرد الإعلام بلغة دون لغة، وربما يكون دون لغة كالإلهام والإشارة؛ فهو أوسع في الدلالة من الكتاب الذي له لغة تحتمله، ولو ارتقينا بهذه اللغة إلى مصاف النموذج، والمثال المفارق. كذلك، لم يكن بإمكان الوحي أن يدخل في التقاليد والتمثّلات ما لم يكن هنالك ثقاف قبلي هو الإيحاء الشعري من وادي عبقر في صحراء نجد، وسط الجزيرة العربية، وصورة الجن في المخيال العربي السابق على الإسلام، كما بيّن أبو زيد.

هذه العوامل الواقعية من مقول شعري ونثري، والعوالم الافتراضية من تصوّر عبقري وجنّي، هي كلها المادة التي تكوّن منها مفهوم الوحي، واستطاع أن يشق طريقه بسهولة في انخراط القبائل العربية في الدين الجديد

(1) أبو زيد، مفهوم النص، ص35.

لدى البعثة: «لذلك لم نجد من العرب المعاصرين لنزول القرآن اعتراضاً على ظاهرة الوحي ذاتها، وإنما انصبّ الاعتراض إما على مضمون كلام الوحي، أو على شخص الموحى إليه»[1].

أن يتعرّف العرب على القرآن من خلال الثقاف المهيمن وقتئذ (الشعر العربي من جهة، المخيال الجني أو العبقري من جهة أخرى) كان في صالح رسوخ الوحي، وليس ضده، حتى إن وقعت النعوت على صورة الشعر والكهانة؛ لأنها الصورة المتداولة التي تعكس ظاهرة النبوة. الغرض هو تبيان التربة الثقافية واللغوية التي تجسد فيها الوحي ليصبح كتاباً وقرآناً، بمعنى إعادة ربط النص بالإدراكات البشرية التي تستوعبه، لا عزل النص في حرفية ثابتة، أو مثالية مفارقة. يستدل أبو زيد على صدارة الوحي بالآية ﴿۞وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَآيِٕ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِۦ مَا يَشَآءُۚ إِنَّهُۥ عَلِيٌّ حَكِيمٌ﴾ [الشّورىٰ: 51].

يأتي عموم الوحي من كونه متعدد القنوات والشفرات، فلا ينحصر في كلام (الخطاب) ولكن، أيضاً، في إلهام (النحل)، ويأتي من وراء حجاب في شكل صور، أو أشياء (الشجرة، والنار، والجبل بالنسبة للنبي موسى).

ينخرط الوحي في نظام الأيقونة؛ الذي لا يمكن اختزاله دائماً في العلامة الموضوعة (المتعاقد عليها) أو المطبوعة (الكتابة)، وربما تكون درجة هذه الأيقونية عالية إلى حد الولع: ﴿أَرِنِيٓ أَنظُرۡ إِلَيۡكَۚ﴾ [الأعرَاف: 143]، وتقابلها الدهشة أو الصعق كإفراط وجودي (hyperbolisme) على استحالة الرؤية كاستحالة النظر إلى الشمس بالعين المجردة: ﴿فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلۡجَبَلِ جَعَلَهُۥ دَكّٗا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقٗاۚ﴾ [الأعرَاف: 143].

النص هو تجسيد للوحي بأن يغلفه بالكلمات والعبارات المتداولة بين البشر، بأن يطبعه بصك، أو خاتم اللسان؛ لأنه لو لم يكن النص مرتبطاً

---

(1) المرجع نفسه، ص38.

باللسان البشري لما فهم أحد مدلول ما يتحدث عنه. فلأن اللغة المتداولة أو الشائعة مفهومة ومستوعبة، جاء النص في صورة هذه اللغة، مدوَّن بمادتها، ومكتوب بحروفها وكلماتها.

إذا كان أبو زيد يعطي أهمية كبرى لعلاقة النص بالمعيش؛ لأن عليها يتوقف الفهم البشري، وبالتالي الإمكان التأويلي: «الذي يهمنا هنا أن نلاحظه أن هذا الرأي [يقصد الزركشي في **البرهان في علوم القرآن**] يتصور للنص وجوداً خطياً سابقاً في اللوح المحفوظ، وفي هذا التصور ما فيه من إهدار لجدلية العلاقة بين النص والواقع الثقافي»؛ فإن علي حرب له تصور آخر، وهو استقلال النص عن الواقع: «فالنص ليس مرآة الواقع، وإنما يشغل هذه المسافة بين ما يقع وما يمكن أن يقع. ومن هنا فإن ربطه بواقع هو إهدار لكينونته»[1].

لا يتكلم أبو زيد وعلي حرب من الموقع نفسه: إذا كان الأول يسير وُفق المعطى الأنتربولوجي في تبيان إدراك الفهم البشري للنص عبر الواقع والمعيش، أي: الشروط المادية، والنفسية، والاجتماعية، فإن علي حرب ينحو المسار الأنطولوجي في جعل النص كينونة قائمة بذاتها، ومنعزلة عن الواقع.

جاء تسويغ علي حرب، وله الحق في ذلك، من حيث إن النص كينونة مكتوبة ومحتفَظة، تستقل عن المنتج أو المبدع (المؤلف) لتكون محط تأويلات، أو تفسيرات، أو احتكارات تتأرجح بين السجال، أو الاقتتال، تبعاً لطبيعة هذا النص إذا كان نصاً أدبياً، أو فلسفياً يثير الانتباه الجدالي، أو نصاً مقدساً يثير الحماس الدفاعي، أو الهجومي. ألا يعود بنا هذا الرأي في شيئية النص المنعزلة عن الواقع إلى النزوع الأيدولي؛ الذي يجعل منه صنماً ثابتاً؟

(1) حرب، علي، نقد النص، ص12.

يبدو لي أن المسوّغ الذي أخذ به علي حرب مقبول من حيث الإمكان الأنطولوجي للنص، لا من حيث التسويغ المذهبي؛ الذي سقط فيه الإسلام الكلاسيكي، خاصة مع ابن تيمية.

ليس الإمكان الأنطولوجي نموذجاً مثالياً، ولا ترسيخاً إيديولوجياً. له رؤية خاصة في جعل النص واقعة تختلف، في البنية وفي الوظيفة، عن نظام الواقع؛ نقول اليوم واقعة «ميتانصية»، أي: من داخل النص نفسه، في عملية اشتغاله، وطريقة إنتاجه للمعرفة. يمكن استثمار، إذاً، المجالين معاً، وعنيتُ بهما المجال الأنتربولوجي للنص في ارتباطه بالشرط البشري للقول والسلوك؛ والمجال الأنطولوجي في استقلال النص عن الواقع؛ يتيح اكتشاف جوانب خفية من الاكتناه النظري، أو عصيّة على الفهم، يتم تذليلها بالشرط الهرمينوطيقي في اكتشاف عوالم النص. يتكامل المجالان، خاصة إذا علمنا أن ما قدمه أبو زيد حول مفهوم النص فتح فضاءات مشرقة في إعادة فهم النص باللجوء إلى لحمية الشرط البشري في التلقي، والصياغة؛ وما قدمه علي حرب حول نقد النص فتح أيضاً مجالات نفيسة في إعادة استجلاء طبيعة النص، خاصة في الثقافة العربية الإسلامية بمجالاتها المعرفية الواسعة، والمربكة.

يصاحبنا هذان المجالان لاحقاً، في الفصلين الخامس والسادس من هذا الكتاب، لتبيان التشاجر بينهما عند ابن عربي؛ لأن الشرط الأنطولوجي للقرآن لا ينفصل عن الشرط الأنتربولوجي للفهم البشري؛ فيمكن الحديث عن طبيعتين مختلفتين، لكنهما متكاملتان:

1- **طبيعة منفصلة**: يستقل فيها النص بكينونة دائمة العطاء والمدد؛ تبعاً لفكرته حول الخلق الجديد، وتجديد القرآن (ما سميته «القرآن-الصدر»).

2- **طبيعة متصلة**: يكون فيها النص ملتحماً بالفهم البشري؛ لأنه يكتسب علة وجوده، ونظام اشتغاله من فعل القراءة والفهم، أي: بالآليات الهرمينوطيقية؛ التي تجعل من النص نصاً-لغيره، وليس، فقط، نصاً-لذاته (ما أطلقتُ عليه اسم «القرآن-الصورة»): «إن النص هنا لا يفعل

وحده، بل تتحقق فعاليته بالإنسان الذي كان النص بالنسبة إليه رسالةً، وبلاغاً»[1].

مبرر ذلك مسألة بسيطة أشار إليها ميشال دو سارتو، وهي أن حقيقة النص «**لا**» تقوم «**دون**» التأويلات البشرية في استثماره لمقولة هايدغر «لا دون» (nicht ohne) واستعملتها بمفهوم «**لادونية**»: «إن مقولة «لا دون» تعبّر عن توتُّر العلاقة، والرابط المتواجد باستمرار في التجربة»[2]. ينبغي أخذ التوتُّر هنا بالمفهوم الرواقي العريق في عدم انفكاك، أو انفصال الأشياء عن بعضها بعضٍ؛ لأنها تشكّل لحمة، أو نسقاً (gr. sustema, fr. système) تدل على حقيقة ما. وفي نص آخر، يكتب دو سارتو: «إن الشيء الذي يوجِد الفعل هو الأمر الذي يفتقده»[3].

إن هذه «اللادونية» هي أنطولوجية بقدر ماهي وُدّية عندما يقال: «لا أكون بدونك» أو في الفرنسية: «أفتقدك» (tu me manques). فهو سلب مضاعف (لا دون) لأجل إيجاب متوحّد؛ كما كان الإيجاب البراني لدى المتصوفة في الإسلام عبارة عن سلب جواني: عبارة «أنا الحق» عند البسطامي هي في جوهرها «لادونية» لأنها تقول: «لا أنا دون الحق»، ولأنها تتابع في التراص (الأنا الحق) وليست توكيداً في التطابق، أو الحلول (الأنا [هو] الحق).

إذا طبقنا هذه الفكرة اللادونية على علاقة النص بالتأويلات، فإنها تجعل النص لا يقوم دون التأويلات التي تعززه، أو تحتكره، وتجعل التأويلات لا مقام لها دون نص يبرّرها، ويكون سبباً في إمكانها. العلاقة بينهما هي الإباحة (permission) كما يرى دو سارتو[4]. كنتُ في دراسة مستقلة، قد عبرتُ عن هذه العلاقة بين النص وتأويلاته بالفقرة التالية:

---

(1) أبو زيد، مفهوم النص، ص63.

(2) Michel de Certeau, L'étranger ou l'union dans la différence, nouvelle édition établie et introduite par Luce Giard, Paris, Seuil, 2005, p. 9.

(3) Michel de Certeau, La faiblesse de croire, op. cit., p. 121.

(4) Ibid., pp. 211-212.

«هذه العلاقة «اللادونية» التي تنشأ بين التأويلات هي في جوهرها «تآوُل» [على وزن تفاعُل]؛ إذ النص لا يقوم دون تفسيراته، وتأويلاته: إنها امتداد للحظته، وتشكيلات لهيكله؛ والتأويلات لا تقوم دون النص: إنه أسّها، ومرجعيتها، وشرط إمكانها. وهذه «اللادونية» الناشئة بين النص وتأويلاته (التأويل)، أو بين التأويلات فيما بينها (التآول) تتخذ شكل الإتاحة، أو الإباحة (permission)، وتدل على العلاقة التي تربط الأشكال المختلفة بالشكل الأصلي، أو القراءات المتعدّدة بالنص الأولي. في الإباحة هناك، إذاً، الجواز (ما يجوزه النص لتأويلاته) وفي هذا الجواز تتبدى قيم العبور (أجاز: إذا سمح بالجواز أو العبور، عكس المنع، أو الحظر) والمجاز (نقل الدلالة الحقيقية للنص نحو دلالته المجازية التي تكشف عنها تفاسيره أو تأويلاته) والتعبير (ما يقوله التأويل بشأن النص، أي: ما هو مسموح له بالحديث عنه).

يصبح هذا «التقاوُل» أو ما بين الأقوال (inter-dits) نوعاً من الجواز، أو السماح، أو الإباحة، أو الإتاحة. لكن هذه الإباحة تنطوي على الإزاحة: كل تأويل له الجواز المخوَّل له لتعاطي المجاز، وأداء التعبير والعبور (من دلالة إلى أخرى، ومن تأويل إلى آخر في علاقة «تآولية»)، أي: له حق الإزاحة، أو التعديل، أو النقل (المجاز هو، أساساً، نقل الدلالة الحقيقية إلى دلالة أخرى مستعارة). وهنا تكمن المفارقة في التقاوُل: إنه ينحدر عن المنع، أو الحظر (interdit)، ولكنه يسمح ويتيح بمجاوزة (التجاوز نتيجة حتمية للجواز والمجاز) هذا الحظر الأصلي الذي ينقلب إلى إباحة بوجود تأويلات «متآولة»»[1].

تبدو لي هذه الفكرة حاسمة في معرفة نمط العلاقة، اللادونية والودّية؛ التي يقيمها النص بتأويلاته، من أي طبيعة كانت: لاهوتية، نفسية، اجتماعية، أنتروبولوجية. ما يحظره النص هو ما يبيحه بالمبدأ اللادوني، ما

(1) الزين، محمد شوقي، ميشال دو سارتو: منطق الممارسات وذكاء الاستعمالات، ابن النديم للنشر والتوزيع، ودار الروافد الثقافية، بيروت - الجزائر، 2013م، ص210- 211.

هو سلبي في الظاهر هو إيجابي في الباطن، ما هو منفي في الوجود، هو مخفي في الثبوت... إلخ، ومعظم كتابات ابن عربي، بل الكتابات الصوفية والعرفانية في مجملها، تقوم على هذا المبدأ اللادوني؛ الذي يتخذ، في مواطن أخرى، صورة معروفة في التقاليد السكولائية، وهي «وحدة الوجود»، حيث لا يقوم الخلق دون الحق، ولا يتجلى الحق سوى في الخلق. المبدأ اللادوني معكوس البنية، إذاً، يقوم على الإباحة فيما هو ينبني على الحظر؛ لأنه قائم على المجاز لا على الحقيقة، على نوع من الجواز أو العبور. عبارة «لا دون» في اللسان الفرنسي (pas sans) لها نبرة فونولوجية تُبرز «العابر» (passant). هذه السمة في الجواز هي سمة مجازية، أو استعارية، شيفرة تبادلية بين حد وآخر، بين النص وتأويلاته. لا يمكن معرفة العلاقة اللادونية (الضمنية/التضامنية) بين النص وتأويلاته سوى بفقه العلاقة المجازية، أو الاستعارية بينهما، أي: العلاقة الاعتبارية: ما تشكّله التأويلات حول النص هو نسيج من الاستعارات، والمجازات، وأنظمة متقطعة ومتناوبة من الأفكار والحقائق؛ ما يشكله النص من أفكار وحقائق هو مجازات، وتضمينات.

النص في اللغة هو البيان، كائن لغوي، له خاصية الكشف والإيضاح[1]. لكن، في المبدأ اللادوني، النص هو حجب وتضمين: «ليس النص بأطروحاته، وبياناته، بل بما يتأسس عليه ولا يقوله، بما يضمره، ويسكت عنه. والنص يسكت ليس لأن مؤلفه ضنين بالحقيقة على غير أهلها، ولا بسبب تقيّته من سلطة يخشاها، ولا لغرض تربوي تعليمي يرمي إليه، كما ذهب بعض مفسّري القرآن، بل لأن النص لا ينص بطبيعته على المراد، ولأن الدال لا يدل مباشرة على المدلول. هذا هو سر النص: إن له صمته وفراغاته، وله زلاته وأعراضه، وله ظلاله وأصداؤه»[2].

(1) أبو زيد، نصر حامد، النص، السلطة والحقيقة، المركز الثقافي العربي، 1995م، ص150.

(2) حرب، علي، نقد النص، ص16؛ أيضاً: «لا يقرأ قارئ النص مقاصد المؤلف، بل =

هذه السلبية الكامنة في النص (لا ينبغي أخذ كلمة «سلبية» بشكل سلبي، وإنما بصورة إيجابية في الإباحة) هي التي تتيح التفسير والتأويل. فلأن النص ينطوي على ظلال وأصداء، ولأنه يشتمل على أعراض وغوامض، ولأنه مبني على فجوات ومسافات، فهو يشتمل على ظواهر سلبية تتيح خواطر أسلوبية إيجابية. إذا كان النص قائماً على نوع من الحظر الأصلي (أي: السلب، أو الحجب)، فإن هذا الحظر يتيح للوعي بأن ينسلب أو يستلب من أجل إيجاب متحقق في شكل إبداع، أو أسلوب، أو حضارة، أو ما سماه هيغل عموماً عمل السلب في العقل: النفي من أجل الإيجاب.

الطبيعة السلبية في الأصل هي طبيعة إيجابية في مختلف مراحل الخلق أو التكوين؛ ولا يقوم النص سوى على هذه الطبيعة السلبية (فجوات، غوامض، أسرار، مكامن) التي تتيح أو تبيح استثمارات إيجابية في الخلق النظري، أو الابتكار النثري والشعري، في منتهى ما يمكن للتجربة الحية أن تصل إليه من عطاء، وإمداد: «ولهذا فأنا أذهب إلى أن قوة كل نص هي في حجبه ومخاتلته، لا في إفصاحه وبيانه، في اشتباهه والتباسه، لا في أحكامه أو إحكامه، في تباينه واختلافه، لا في وحدته وتجانسه»[1].

يعمل التأويل على «كشف المحجوب» بتعبير علي حرب، فقط؛ لأن المحجوب أو الممنوع على الفكر يتيح إرادة البحث والكشف: «فما يحجبه القول؛ ويشكل في الوقت نفسه شرط إمكانه، أو بداهته المحتجبة هو الذي يجعل القراءة الكاشفة ممكنة. وكلما ازداد الحجب ازداد إمكان الكشف، وتنوعت احتمالات القراءة»[2]. السؤال المطروح الذي نمهّد به مبحث

= يقرأ ما يتيحه النص نفسه. والنص هو أبداً أكثر، أو أقل، أو غير ما يقوله، ويصرّح به. إنه إمكان للتفكير وبيئة للفهم، أو مفترق للحقائق» حرب، علي، أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر، دار الطليعة، بيروت، 1994م، ص33.

(1) المرجع نفسه، ص18.

(2) المرجع نفسه.

التفسير والتأويل: هل الحجب الكامن في النص أتاح تشكيل تأويلات واعية بشرطها الهرمينوطيقي إزاء النص؟ هل كانت التفاسير والتأويلات مجرد تقويلات وتسويغات من أجل غايات تعليمية أو دفاعية/ كفاحية؟ هل كانت على وعي بالإمكان المعرفي الذي يتيحه النص لها، وأن سوء التفسير والتأويل هو من سوء عدم استنفاد خزائن النص من وقائع خطابية، وفكرية، وعملية؟

التفسير والتأويل بين القيمة الاستراتيجية والقيمة التكتيكية:

يأتي هذان المفهومان متلازمين في تاريخ الفكر الإسلامي، لكن بدرجات متفاوتة من التكامل أو التقابل، وأحياناً التنافر، حسب الإرادات والاستراتيجيات. عندما نتحدث عن التفسير والتأويل، فإننا نستحضر بشكل ضمني أو صريح مبدأ أساسياً قائماً فيهما، وهو **القراءة**. أن نفسّر، أو أن نؤوّل معناه أن نقرأ. ليست القراءة مجرد تتبع منهجي لخيط الحروف والكلمات، وإنما بحث حثيث ومستنير لخيط المعاني والأفكار، لنظام الحقيقة ولعبة الكشف والحجب. القراءة هي إزاحة بالمقارنة مع مادة النص، أو شيئيته الثابتة، تكشف نظاماً آخر غير ما ثبّته النص بالكتابة، وخلّده بالتعبير: «فشرط القراءة وعلة وجودها أن تختلف عن النص الذي تقرؤه، وأن تكتشف فيه ما لا يكشفه بذاته، أو ما لم ينكشف فيه من قبل»[1].

القراءة هي نص ثان، مضاعفة للنص الذي تقرؤه؛ لأن ما تكتشفه في النص من حقائق متوارية، أو أفكار مضمرة، أو مطمورة تقوم بتركيبه في نص مواز هو شقيق النص المقروء، والمنشق عنه بنظام جديد في الفكرة والعبارة. إذا اعتبرنا أن التفسير والتأويل هما نوعان متمايزان من القراءة، فإن التفسير هو «قراءة المقروء بذاته»، والتأويل هو «قراءة المقروء في ذاته». لا يقوم التفسير سوى بقراءة ما هو مقروء في النص على سبيل الحكي، أو السرد، أو

(1) المرجع نفسه، ص20.

التنسيق والتنظيم في الهيكل، وفي الصيغة؛ وما يقوم به التأويل هو قراءة النص من وجهة الممتنع عن القراءة المتيح لإمكان القراءة ذاتها. هذا ما يسميه علي حرب بالقراءة الحية التي «تقرأ في النص المختلف عن ذاته ما يختلف في الوقت نفسه عنه. إنها قراءة تكون ممكنة، أعني فاعلة منتجة، في الاختلاف عن النص، وبه، أو له».

الطابع التركيبي للقراءة (التأويل) فيما وراء الطابع التنظيمي، أو التنسيقي (التفسير) أجاد علي حرب تبيانه في مقدمة «هكذا أقرأ»، لأنه طابع يفيد المشاركة في صوغ نسخة من النص مغايرة للنص بفعل الفجوات التي يختزنها، أو الغوامض التي يضمرها: «ولذا نحن لا نقرأ لمجرد أن نعرف، باسم مبدأ غائب، ما هو كائن أو مخلوق، على سبيل المماهاة، أو الصدوع بالأمر، وإنما لكي نشارك، أو ننخرط في لعبة الخلق، عبر اختراع الأسماء، أو اجتراح الدلالات، أو بهتك البداهات وكشف المحجوبات، أو بخرق الحدود واجتياز العقبات، عبوراً نحو عوالم جديدة، تنشأ معها علاقات مغايرة بين الأشياء، بقدر ما تنتج وقائع جديدة»[1].

لنلاحظ هنا، في نص علي حرب، المبدأ اللادوني البارز الذي يتيح العبور نحو عوالم جديدة؛ لأن لعبة الحجب والكشف، أو لعبة الكر والفر، بين النص وتأويلاته، تجعل العلاقة المتوتّرة بينهما هي دائماً علاقة ابتكارية من حيث كسب قيم مضافة من الخلق والإبداع. لولا الفواصل والمسافات في جغرافيا النص لما تمكن القارئ من الحركة والسفر فيها.

لا تكتفي القراءة هنا بالوصف والتنسيق؛ لأنها تكرّر نظاماً موجوداً هو بغنى عنها، ولكن تعيد الصياغة والحياكة، تقوم بالخرق والخلق، تبادر بالتفكيك والتركيب؛ لتجعل النص في امتحان أمام ذاته، في مدد وعطاء لا ينضب. باختصار، تقوم القراءة بالتفسير، أي: الشرح والبيان لتصدّق بذلك

(1) حرب، علي، هكذا أقرأ. ما بعد التفكيك، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2005م، ص14.

الدلالة الأصلية للنص كبيان؛ وتقوم بالتأويل عندما تكشف في البيان عن مناطق معتمة من الحجب، أو الالتباس.

القراءات التأويلية هي سبر لا متناهٍ لأغوار النص، لكهوفه وظلاله، قصد الكشف فيه عما احتجب، أو استعصى إدراكه؛ وأغلب التأويلات التي تكشف في النص عن غياهب، أو فجوات هي ذات نزعة باروكية، وفي معظمها التأويلات الصوفية؛ لأنها لا تكتفي بما يقوله النص، وإنما تستخلص ما لم يقله، وبقي منطوياً (مفهوم الطية بالمعنى الباروكي، كما سنرى في الفصل الموالي) كإمكان وإتاحة. يقول علي حرب بشأن ذلك: «فالقراءات المهمة للقرآن ليست هي التي تقول لنا ما أراد النص قوله، وإنما تكشف عما يسكت عنه النص، أو يستبعده، أو يتناساه، أي: هي لا تفسر المراد بقدر ما تكشف عن إرادة الحجب في الكلام؛ ولهذا فإن مثل هذه القراءة لا تتعامل مع النص كخطاب محكم متجانس، بل كفضاء رحب، أي: كنص متنوع متعدد متشابه، يختلف عن نفسه بقدر ما تختلف قراءاته عنه وفيما بينها، على نحو ما قرأ ابن عربي النص النبوي، وتعامل معه»[1]. ولأن ما قرأه ابن عربي في القرآن والخبر النبوي كان إتاحة في ابتكار مفهومي غني، ومركب كمصطلحات النَّفَس الرحماني، والعماء، والهباء، وهي مفاهيم أنطولوجية مستخلصة مما لم يقله النص، لكن أتاحه على لسان تأويلاته، كتأويل ابن عربي للقرآن أو الخبر، لا يضاهيه سوى تأويل إيمانويل ليفيناس للتلمود بعُدة فينومينولوجية وأنطولوجية مركّبة المفاهيم، وغائرة الصيغة والمعنى.

إذا كان النص هو ثقاف الحضارة العربية الإسلامية تبعاً لفكرة أبو زيد، فإن التأويل هو الآخر نموذج هذه الحضارة حسب الكاتب نفسه، غير أن التأويل لم يكن بالفعل نموذج هذه الحضارة سوى على سبيل التجوُّز؛ لأنه اصطدم بحقيقة أخرى، موازية ومعاندة، وهي سلطة التفسير.

(1) حرب، علي، نقد النص، ص20-21.

لم يكن للتأويل الحرية الكفيلة في إرساء دعائم رؤية اختلافية للنص بالمعنى الذي رأيناه مع علي حرب، بل كان عُرضة لدواعي التحذير والتشنيع، كما توقفنا عند بعض الشخصيات الأيقونكلستية في الفصل السابق.

لا يمكن القول: إن الحضارة العربية الإسلامية كانت حضارة «التأويل»، وجوانب كثيرة من مجالاتها المعرفية (التفسير، علم الكلام) كانت حرباً ضروساً ضد التأويلات المنافية (المعتزلة مثلاً)، وهذا ما يقر به أبو زيد نفسه: «وإذا كان مصطلح «التأويل» في الفكر الديني الرسمي قد تحول إلى مصطلح «مكروه» لحساب مصطلح «التفسير»، فإن وراء مثل هذا التحويل محاولة مصادرة كل اتجاهات الفكر الديني «المعارضة» سواء على مستوى التراث، أو على مستوى الجدل الراهن في الثقافة. إن وصم الفكر السائد للفكر النقيض بأنه فكر تأويلي يستهدف تصنيف أصحاب هذا الفكر في دائرة ﴿ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمۡ زَيۡغٞ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنۡهُ ٱبۡتِغَآءَ ٱلۡفِتۡنَةِ﴾ [آل عِمرَان: 7][1]. بمجرد أن ارتبطت صورة التأويل بالزيغ والفتنة، فإن هذا كان حجةً في تهميشه من أجل سياسة في الحقيقة، يكون فيها التفسير هو الحاجب والرقيب، وانتقلت دواعي هذا المنع إلى المجال السياسي باتهام كل معارضة بإثارة الفتنة.

فالتفسير هو سياسة في الحقيقة يكون فيها النص متوحّداً في البنية، وأحادياً في الدلالة، ويصبح فيها التفسير مطابقاً للنص، ينقل بأمانة مضامينه وتعاليمه، أي: مجرد نسخ وتكرار. عندما يستحضر التفسير الصوفي، فإن السيوطي يعدّ أن هذا النوع من التفسير يُسند إلى القرآن دلالة صحيحة، لكنها غير صريحة في المنطوق: «وأما الذين أخطؤوا في الدليل لا في المدلول، فمثل كثير من الصوفية، والوعاظ، والفقهاء يفسرون القرآن بمعان صحيحة في نفسها، لكن القرآن لا يدل عليها مثل كثير مما ذكره السلمي في الحقائق»[2].

(1) أبو زيد، مفهوم النص، ص247.

(2) السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، 2، ص178، نقلاً عن: أبو زيد، مفهوم النص، ص250.

لكن، إذا استندنا إلى علي حرب، هل إعادة نسخ المنطوق القرآني يضيف شيئاً إلى المعنى؟ لأن في هذه الحالة، سيكون القرآن أوضح، وأفصح من تفسيراته. ليس الغرض، إذاً، نقل المنطوق، ولكن الكشف في طياته ما لم يقله، وأتاح تأويلات متنوعة بتنوُّع إمكانات المنطوق ذاته. معنى ذلك أن للتفسير نزوعاً أيدولياً في الإطباق على القرآن، واختزال منطوقه إلى دلالة أحادية، عندما يسير التأويل وَفق نزوع أيقوني، يستنفد به كل الصور الممكنة التي يتيحها القرآن.

عندما نتأمل جيّداً، وربما هذا ما أراد أبو زيد قوله بنموذجية التأويل في الحضارة العربية الإسلامية، أن التفسير يُقصي التأويل، لكن التأويل يعتمل في التفسير. يقوم التفسير بإقصاء التأويل من أجل سياسة متوحّدة في الحقيقة، لكن يعود التأويل ليشتغل في ثنايا التفسير بالإزاحة المتوارية واللطيفة لأشكال المقول النصي.

أستعمل هنا ثنائية ضلع فيها ميشال دو سارتو، وقام بتطبيقها على مختلف الميادين النظرية والعملية، وهي ثنائية **الاستراتيجي والتكتيكي**[1]؛ التي تميّز بين ما له خاصية التصلّب، والتشدُّد، والإطباق، والانغلاق (الاستراتيجي)، وما له خاصية الحركة، والحياة، والتجدُّد، والتنوُّع والإزاحة (التكتيكي). تتخذ بعض الأشكال صورة الاستراتيجي (التفسير، العبارة، العقل، الكسب، التخمين) وبعض الأشكال الأخرى صورة التكتيكي (التأويل، الإشارة، الكشف، الوهب، الفراسة). غير أن بينها نقاطاً في التقاطع، أو التداخُل، أو التحوُّل عندما يصبح التفسير تأويلاً بتفجير المنطوق، واستخلاص قضايا أو صور؛ وعندما يصبح التأويل تفسيراً يتجمّد

(1) طالع مثلاً: سارتو، ميشال دو، ابتكار الحياة اليومية، الجزء الأول: فنون الأداء العملي، ترجمة محمد شوقي الزين، منشورات الاختلاف/ الدار العربية للعلوم، الجزائر - بيروت، 2011م، ص32-33؛ الزين، محمد شوقي، ميشال دو سارتو: منطق الممارسات وذكاء الاستعمالات، مرجع مذكور، ص93-144.

ويتثبّت في صيغة أحادية. فما الاستراتيجي، إذاً، في التفسير، وما التكتيكي في التأويل؟

الاستراتيجي هو كل نسق ثابت ومحكم يعتمد على بداهة القرار، وصلابة الاستقرار، فهو تجميد الحركة في هياكل مشيَّدة لا تحتمل التغيير، أو التعديل، أو الإضافة؛ التكتيكي هو كل حركة تتميّز بالانعطاف، والاستدارة (معالم باروكية سنتوقف عندها في الفصل القادم)، لا تعرف الاكتمال، أو الانغلاق؛ لأنها اشتغال حثيث على مبنى النص، وإزاحة مستمرة في المعنى الذي يختزنه النص.

الاستراتيجية هي **انتصار المكان على الزمان**؛ لأن الهندسة البانوبسية (panopticon) التي بُنيت عليها الإجراءات السلطوية (دراسة هذه الإجراءات من جيرمي بنثام إلى ميشال فوكو) قائمة على بداهة الرؤية (أن تَرى ولا أحد يراك)، أي: على المراقبة التي تستدعي المعاقبة. كل تفسير هو إجراء استراتيجي وسلطوي في تنظيم هندسة النص من زاوية الرؤية غير المرئية؛ تقتضي إقصاء كل تأويل مشاغب.

لكن يعود التكتيكي **ليتحالف مع الزمان ضد المكان**، بأن يعوّل على النفحات المكتنزة في طيات الأزمنة العابرة والفارّة، ما سماه الإغريق القدامى «كايروس» (kaïros)، وثبت نسبه الجذري والاشتقاقي مع الكلمة العربية «الخير»[1]. الكايروس هو الزمن العابر الذي يحمل في عبوره خيراً جزيلاً، وحكماً نادرةً، ويقتضي الانتباه لاقتناصه في محله، والظفر به، وربما تنخرط الآية ﴿وَمَن يُؤْتَ ٱلْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِىَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾ [البَقَرَة: 269]

(1) في اليونانية العريقة كلمة «كايري» أو «خايري» (khaïré) هي تحية صباحية، مثلما نقول في العربية: صباح الخير؛ وتعني أن اليوم الجديد قد يكون حامل خير كثير، يتطلب الاستعداد والأهبة لاقتنائه. لا تبتعد هذه الفكرة عن التنظيرات الكبرى لدى الصوفية في الحكمة، والخلق الجديد، والشؤون الإلهية في المساعي البشرية... إلخ.

في هذا العطاء الجزيل الذي يأتي بغتةً، ويختفي فجأةً، وأن ثقفه هو مسألة يقظة ونباهة، بمعنى إجراء في الأهبة والانتظار[1]. يقوم التأويل في تركيبته على هذا الانتظار في المعنى؛ الذي ينعطف على زمان الأهبة والوهب. إذا كان التكتيكي هو سبق المعنى والتحوُّل الهيرقليطي مع سيلان الزمن العابر للظفر بالجواهر النادرة، والفرص المواتية، فليس له من مكان آخر سوى المكان الاستراتيجي. فالتأويل يشتغل في فضاء التفسير، لكن له حركات، وانعطافات لا يفقهها التفسير من حيث التنظيم الإكراهي والبانوبسي لهندسة النص. يستعمل التأويل المكان الاستراتيجي للتفسير على سبيل العبور، ويحمل في هذا العبور أشكالاً جديدة من التعبير، أو في هذا الجواز أنماطاً فريدة من المجاز.

لا يستقر التأويل على حال؛ لأنه مدفوع بسبق الإمكانات عندما ينتهي التفسير بتحويل هذه الإمكانات الثرية إلى بداهات ثابتة، ويستعمل في ذلك استراتيجية سلطوية في الوزن، والتصنيف، والترتيب، بناءً على إجراء بانوبسي في الرؤية المعمَّمة، أو المراقبة الشاملة التي ينجرُّ عنها نفي وإقصاء للتأويلات المجافية، وصعبة القبض والحصر.

تقوم الاستراتيجية التفسيرية على **«البداهة»**: بداهة المكان المرئي، بداهة البيان النصي، بداهة المعنى الأحادي؛ عندما يهتدي التأويل بـ: **«الباده»**

(1) كان هايدغر قد جعل من الانتظار (Warten) ميزة في كينونة الدازاين في محاضرة (1934م): الانتظار هو النظر فيما تؤول إليه الأشياء (نوع من التأويل)، وأعتقد أن النظر يحقق في جذره اللغوي هذه الميزة في الانتظار (مسألة تنبهت إليها المعتزلة في عزّ التشكيل الكلامي والفلسفي للثقافة الإسلامية). فهو مبني على الصبر المفهومي. ليس الصبر مجرد قيمة أخلاقية في التحمّل، إنه قيمة أنطولوجية في الانتظار، وقيمة معرفية في النظر. الصبر المفهومي هو انتظار المعنى بالاشتغال الحثيث والجهيد على المفهوم، أو على النص. الانتظار هو توقُّع معنى جديد، لا مجرد معنى متجدد. الانتظار هو غيرية راديكالية، انبثاق لا مثيل له من قبل ولا من بعد، لا تكرار له، فريد ومتميّز؛ لأنه خلق جديد من العطاء الأصلي.

بوصفه زمان المصادفات والفرص التي عندما تزول أو تخبو يتعذّر معها ثقف أزمنة أخرى مماثلة؛ لذا نرى المعجم الصوفي/العرفاني يعدّد المصطلحات التي لها بنية تكتيكية بارزة: الفراسة، الوهب، الإشارة، الكشف، التلوين، التلويح، الاصطلام، الهمة، البواده، اللوامع، السمسمة؛ وهي مصطلحات تقول في العُمق النمط التكتيكي للتأويل في الظفر بالمعاني المسافرة، أو المهاجرة عبر جغرافيا النص، وتُبرز الأحوال التي يكون عليها العارف في توصّله بالنص، وطريقة التشرُّب بمعاني النص. برهن دو سارتو على أن اللغة تنبني على هذه الثنائية بين منطوق استراتيجي (énoncé) وأداء تكتيكي (énonciation) من وجهة نظر تداولية. فاللغة لا تتخذ حقيقتها سوى في سياقات ظرفية من الإنجاز (performance)، أي: أن اللغة، أبجديةً، تجد تجسيدها في القول، تعبيراً منجَزاً.

يُصبح الطابع الأدائي للغة هو استعمال هذه اللغة في سياقات محدَّدة، قائمة على الظرف والمتكلم. أعتقد أن التأويل يحقق هذه الفكرة في أدائية النص. له طابع **الاستعمال**، عندما ينفرد التفسير بصيغة **التطبيق**. استعمال اللغة، أو أشياء النص، هو النظر فيما تنجزه من إمكانات في المعنى، وتطبيق اللغة هو النظر فيما يستحكم في المبنى من أحادية في المعنى؛ لذا يأتي التفسير توكيداً على وحدة المنطوق، ويأتي التأويل تبياناً لأدائية المنطوق؛ لأن التأويل هو ممارسة النص، لا تنظيم النص. كان دو سارتو قد طبّق المنهج التداولي على العرفان المسيحي[1]؛ ليتوصّل إلى نتائج مفيدة بشأن علاقة التصوف بالنص، إذ تقوم التكتيكية التأويلية على ممارسة النص إنجازاً فعلياً للمضامين والدلالات، بينما تكتفي الاستراتيجية التفسيرية بتنظيم النص، والتنسيق بين دواله؛ لتضمن به وحدة النص في المبنى، وفي المعنى.

---

(1) Michel de Certeau, La fable mystique, I, Paris, Gallimard, 1975, coll. «Tel», 2013, p. 158 ss.

ليس الغرض مع التكتيكية التأويلية هجر المبنى (الظاهر) نحو أغوار المعنى (الباطن)، لكن الكيفية التداولية في إقحام الفعل في المبنى؛ ليصبح إنجازاً لغوياً، ودلالياً؛ لأن التأويل لا يُطبّق إجراءات سلطوية على النص؛ ليحافظ على تماسكه اللغوي والدلالي، كما يفعل التفسير، وإنما يستعمل النص لإجراءات تداولية هي حركة المبنى نفسه، طريقة اشتغاله، كيفية انطوائه على إمكانات في المعنى... إلخ. بتعبير آخر، يقوم التفسير على الوصفي (descriptif)، وينفرد التأويل بالأدائي (performatif)؛ وفي كل وصف ثمة تنظيم وترتيب، أي: تشكيل جدول من التصنيفات المعرفية لغاية سلطوية، وفي كل أداء ثمة ممارسة، وإنجاز بالكشف في النص عن وجوه يحتملها، وإمكانات ينطوي عليها قابلة للترجمة والتصريف.

بتعبير أدق، يقول التفسير ما ينبغي قوله، ويؤدي التأويل ما يمكن إنجازه؛ والإنجاز هو ظرفي، أو سياقي؛ لأنه يتطلب الأنا المؤوّلة في ظرف خاص، بمعنى استعمال النص بتحويل قضاياه ومضامينه إلى إنجازات نظرية، أو عملية، هي من ابتكار الأنا المؤوّلة ذاتها، في محض تعيُّنها، وآنيتها. أما التفسير، فيكتفي بتطبيق إجراءات على النص، يحافظ بها على هندسة أقواله، فيزجّ به في متحف الاحتفاظ (المكان الاستراتيجي) للوقاية من تلف التداول والاستعمال (الزمان التكتيكي).

دخول الأنا في تجارة رمزية مع النص بتحويل رأسماله إلى صفقات دلالية؛ أمر حاسم من وجهة نظر تداولية؛ لأن التفسير يُبعد الذات من كل اعتبار إنّي مخافة السقوط في الذاتية، والاعتباطية، وإسقاط رؤاها على فحوى النص، وكان هذا الاتهام موجَّهاً إلى التصوف: «وُجد من المتصوفة من بنى تصوفه على مباحث نظرية، وتعاليم فلسفية، فكان من البدهي أن ينظر هؤلاء المتصوفة إلى القرآن نظرة تتمشى مع نظرياتهم، وتتفق وتعاليمهم [...]، غير أن الصوفي، حرصاً منه على أن تسلم له تعاليمه ونظرياته، يحاول أن يجد في القرآن ما يشهد له، أو يستند إليه، فتراه من أجل هذا يتعسف في

فهمه للآيات القرآنية، ويشرحها شرحاً يخرج بها عن ظاهرها الذي يؤيده الشرع، وتشهد له اللغة»[1]. يتجاهل هذا الاتهام المواطن التداولية؛ التي تجعل من النص شيئاً لا يقوم دون فاعل (قارئ) يُقحم فيه الفعل، وتجعل منه قولاً منجزاً، وفهماً خاصاً.

إقحام الأنا في النص ليس إجراءً تعسفياً في الذاتية والاعتباطية، ومخافة إسقاط رؤى ونظريات، وإنما هو عمل النص نفسه، فلا يقوم دون ذوات قارئة ومؤوّلة، لها إدراك خاص، وفهم محدَّد، في الزمان الذي يقع فيه التأويل، للحصول على حكمة كامنة، وخير جزيل.

الفاصل بين التفسير والتأويل هو، إذاً، الفاصل بين مزاعم **الموضوعية** في الحفاظ على هندسة النص (تنسيق، ترتيب، محافظة)، ودواعي **الذاتية** في سبر إمكانات النص (بحث، إزاحة، تطوير).

إذا اتفق على أن التفسير يلجأ إلى الذات في اعتبار النص القرآني، فإن هذه الذات هي «ذات جمعية» لا «ذات فردية»، هي المجتمع التأويلي الذي له الرسوخ والأسبقية الزمنية من حيث التاريخ المقدس (hiéro-histoire)، أي: المجتمع المسمى «السلف» في المعجم التفسيري؛ هي «الذات-الإجماع»، الذات التي لها سيادة الاستواء على عرش النص، وسلطة تدبير وسياسة حقيقته اللغوية والدلالية، والمضامين الميتافيزيقية والعملية («الشرعية» في المعجم نفسه) التي يختزن عليها.

إن إبعاد الذات الفردية (الأنا) في التفسير، وإحلال مكانها الذات الجمعية (الأنا الأعلى) مخافة أن تستبدّ بها الميول النفسية (الهو) إذا لجأت إلى الجهاز النفسي بمفهوم فرويد، فهو إبعاد مجحف؛ لأن الذات هنا ليست **الذات السيكولوجية** في إسقاط أحلامها، أو أوهامها، أو هواجسها على النص، وإنما هي **الذات المتعالية** في وحدتها التجريبية.

---

(1) الذهبي، محمد حسين، التفسير والمفسرون، مكتبة وهبة، القاهرة، 2000م، 2/ 252.

دفع هذا الخلط محمد عابد الجابري إلى اتخاذ موقف مماثل؛ إلى درجة إلحاق العارف بـ: «مرحلة المرآة» (stade du miroir) كما يقال في التحليل النفسي، أي: مرحلة الطفولة في اكتشافها لذاتها عبر وسيط يُظهر صورتها النرجسية: «ومن هنا مثال المرآة الذي يكثر استعماله لدى العرفانيين وسيلة تعبيرية.

وبطبيعة الحال، فعندما يجعل الإنسان من نفسه مرآة له، ويجعل الله مرآة أمامه، ويقابل بين المرآتين، إحداهما إزاء الأخرى، فإنه يرى نفسه في كل شيء، بل يراها وحدها صورة تعكسها المرآتان المتقابلتان بصورة متوالية متكررة إلى ما لانهاية له، وحينئذ فلا شيء يمنعه من التلذذ، والسكر، والعشق... إلخ. يعشق نفسه كما عشق الإنسان السماوي صورته المنعكسة على الأرض في رؤيا هرمس، فيصير هو ومعشوقه شيئاً واحداً»[1].

لا يُنصف هذا الوصف المبتذل والاختزالي حقيقة الذات المتعالية؛ التي اتخذت صورة أخرى غير الصورة النرجسية في هذه الفقرة (كأن العارف طفل يتلذذ بصورته المنعكسة في المرآة الكونية).

كان إيمانويل كانط قد ميّز بين الأنا التجريبية والأنا المتعالية، فالأولى هي إدراك الذات لنفسها في مختلف التجارب والأحوال المتباينة: الفرح، الامتعاض، الشك، التفكير، التدبُّر... إلخ. كل معيش له تجربة خاصة تشعر بها الذات؛ أما الثانية فهي تفلت من التجربة المباشرة؛ لأنها شرط إمكان التجربة ذاتها.

دون الأنا المتعالية والمتوارية، لا تشعر الذات بالأحوال، ولا تستطيع التمييز بينها (بين حال الفرح الذي يقتضي سلوكاً معيناً، وحال الحزن الذي يتطلب سلوكاً آخر). الأنا المتعالية هي الوحدة المتوارية للأحوال الظاهرة، شرط إمكان الوعي بالأنا في تجاربها ومعيشها: «إن حياة الأنا، أو ذاتية

(1) الجابري، بنية العقل العربي، ص315.

الوعي، هي المكان الذي يتحقق فيه عطاء المعنى، وكل موقف وفحص أنطولوجي. ويترتب على ذلك ضرورة الاستناد إلى التجربة الداخلية للوعي من أجل إظهار حياة الفكر والمعرفة»[1].

يمكن القول: إن العتبة التي تشتغل فيها الأنا هي العتبة الأنطولوجية في التوصُّل بعطاء المعنى. لا يتعلق الأمر بانعكاس مرآوي لمماثلة، أو مطابقة منطقية، ولا بانعكاس سيكولوجي لإسقاط التمثُّلات والتصوُّرات الذاتية على موضوعات العالم، أو أشياء النص، وإنما في مجال ترنسندنتالي تُدرك به الأنا وحدتها الأنطولوجية، والمعاني المتفرّعة عن هذه الوحدة. لسنا، إذاً، أمام الجدول نفسه: لا يتعلق الأمر بإسقاط أحوال المفسّر على النص ليقوّله ما لم يقله، وإنما بقُدرة المؤوّل على اعتناق حقائق النص في وحدة متعالية، القُدرة على إدراك عطاء المعنى الأصلي، أو بتعبير ابن عربي: «القُدرة على السفر من أجل إسفار حقائق الأشياء»[2]، هذا «الإسفار» الذي سأمنحه لاحقاً قيمة هرمينوطيقية تتعدى مجرد «التفسير».

إن الحقائق التي تنبري من الأنا المتعالية، أو من الذات المسافرة والمسفرة، ليست أوهاماً، أو هواجس سيكولوجية، إنما هي رؤى وحدوس تقول بعُمق القيمة التأويلية للنص، وقيمته المتعالية بالنسبة للذات المؤوّلة. فالذات لا ترى نفسها في مرآة النص ملامح، وإنما تجعل من النص مجالاً للاختبار والتجريب، حقلاً للكشف عن جواهر وخيرات. هذا ما أطلقتُ عليه اسم «عمل النص» (travail du texte, Text Work)، بمعنى الطريقة التي يشتغل بها النص بمعية ذات قارئة ومؤوّلة، تكشف فيه عن إمكانات، وتفجّر سيولاً وينابيع، بمعنى العطاء الأنطولوجي الأصلي الكامن في كل كلام، وقد

(1) الصادقي، أحمد، إشكالية العقل والوجود في فكر ابن عربي: بحث في فينومينولوجيا الغياب، دار المدى الإسلامي، بيروت، ط1، 2010م، ص41.

(2) ابن عربي، الإسفار عن نتائج الأسفار، في: رسائل ابن عربي، ضبط محمد شهاب الدين العربي، دار صادر، بيروت، ط1، 1997م، ص465 .

أصبح نصاً، أو كتاباً، أو كتابةً؛ لذا ينطبق على هذا العمل النصي إجراءات التأويل في الكشف والإسفار، لا تقنيات التفسير في البيان والتنسيق.

عندما يناقش بول ريكور[1] فكرة التأويل (Peri Hermeneias) عند أرسطو «أن نقول شيئاً عن شيء»، فإنه يسلّم مسبقاً بوساطة الرمز في الحديث عن أشياء بالإحالة إلى أشياء أخرى. فلا نكتفي بـ: «أن نقول شيئاً» (التفسير)، ولكن أن «نقول شيئاً عن شيء» (التأويل)، بالبحث عن المضمر، أو المتواري، أو المتعالي، بالتوصُّل الترنسندنتالي بأشياء النص، بجعل هذه الشيئية النصية تجربة ذاتية، ومعيشاً أناوياً.

من يتأمل في كتابات ابن عربي يجدها زاخرة بهذه الإشارات الترنسندنتالية للذات المسافرة والمسفرة عن أشياء القرآن، وعن شيئية الوجود المضاهي له، ولنا وقفة مع هذه الإشارة في المبحث الذي نعالج فيه فكرة الإسفار.

«أن نقول شيئاً» هو أن ننخرط في استراتيجية التفسير؛ التي لا تضيف شيئاً سوى مراكمة أشياء النص في جدول وصفي وتصنيفي، ويربط المعنى بظاهر النص؛ لكن «أن نقول شيئاً عن شيء» فإننا نبحث في القول النصي عما لم يقله، وأحاله إلى عتبة أخرى على سبيل الوساطة الرمزية؛ لذا يأتي التأويل إجراءً تكتيكياً في البحث عن الفارّ والمتميّز من القول النصي، عن المبهم أو المحجوب من الشيئية النصية.

«أن نقول شيئاً عن شيء» هو أن نتجاوز الشيئية النصية نحو ما ترمز إليه، أو تلمّح به، هو أن نؤوّل بالرجوع إلى المبادئ الأولى التي جعلت الفهم أمراً ممكناً، وجعلت عمل النص شيئاً متعالياً تنخرط فيه الذات بحدسها الأناوي.

«أن نقول شيئاً عن شيء» هرمينوطيقياً هو الوجه الآخر لـ: «الوعي هو الوعي بشيء ما» من الوجهة الفينومينولوجية؛ لأنه وعي قصدي يربط الذات العارفة بموضوع المعرفة متضايفاً محايثاً.

---

(1) ريكور، بول، في التفسير: محاولة في فرويد، ترجمة وجيه أسعد، أطلس للنشر والتوزيع، دمشق، 2003م، ص28.

بعطف السؤال الهرمينوطيقي على السؤال الفينومينولوجي يمكن الاهتداء إلى الوعي بالشيئية النصية متضايف الذات القارئة. ليس فقط الموضوع المنعزل (ob-jet, Gegen-Stand)، ما هو مقابل الذات (vis-à-vis) وإنما المضايف لها، المؤسّس لقصديتها الراديكالية.

قول ابن عربي: «كل سفر أتكلم فيه، إنما أتكلم فيه في ذاتي»[1]؛ أو أيضاً: ««فما كانت رحلتي إلا فيّ، ودلالتي إلا عليّ»[2] ينخرط في هذه القصدية الراديكالية التي يكون فيها موضوع النص، أو الشيئية النصية، متضايف الذات القارئة أو المؤوّلة؛ ليس بمعزل عنها، وإنما بداخلها موضوعاً قصدياً.

يتضح جلياً أن العتبة الأنطولوجية للتأويل تتجاوز العتبة السيكولوجية للتفسير، وأن استراتيجية التفسيرات في بناء منظومة قرآنية منسجمة مع ذاتها، بمعزل عن الإضافات (ما سُمي في هذا المعجم التفسيري بـ: «التفسير بالرأي») التي لا تمتثل إلى الذات الجمعية[3] (ما سُمي في المعجم نفسه بـ: «التفسير بالمأثور»)، لا تقوم سوى على عتبة «أن نقول شيئاً» حول النص هو النص نفسه؛ بينما ترتقي تكتيكية التأويلات إلى عتبة «أن نقول شيئاً عن شيء»، أي: أن نؤوّل النص في ضوء ما لم يقله، وتسعى الذات المتعالية إلى الكشف عنه في طيات القول، أو تجاويف الحرف؛ لأن النص، كما سبق ذكره، ليس النص-لذاته، وإنما النص-لغيره، لما يمكن أن يتغيّر في الذات، وهي تفسّر، أو تؤوّل، أو تُسفر، من باب ما سماه ابن عربي: «التكلّم في الذات» أو «الرحلة في الذات»، بمعنى العوائد التي تجنيها الذات

---

(1) ابن عربي، «الإسفار عن نتائج الأسفار»، في: رسائل ابن عربي، ص484.

(2) الفتوحات، 3/ 350.

(3) يقول أبو زيد: «إن التفسير الصحيح -عند من يطلقون على أنفسهم اسم «أهل السنة» - قديماً حديثاً- هو التفسير الذي يعتمد على سلطة القدماء» مفهوم النص، ص250.

المؤوّلة من الشيئية النصية التي تواجهها، وتتوجه بها، في «الوجه الخاص»[1] من الذات نفسها.

2- التفسير الحرفي والتأويل الباطني: تاريخ صراع مذهبي وميتافيزيقي:

فسر وسفر: فواصل بين الأعراض والأغراض:

إن العلاقة بين التفسير والتأويل ليست مجرد زاوية في النظر بين تفسير كلمات وتأويل معان، وإنما هي أكثر تعقيداً وراديكاليةً؛ لأنها تمس العلاقة المتوترة بين المعرفي والأنطولوجي، بين الاستراتيجي والتكتيكي، بين السلطوي والفرداني، بين الذات الجمعية في تقنينها الصارم لأشكال القراءة، والذات الفردية في استقلالها بقراءة خاصة. يقدم أبو زيد علامة على استئثار الذات الجمعية بحقيقة النص:

«إن الخطأ الجوهري في موقف «أهل السنة» قديماً وحديثاً هو النظر إلى حركة التاريخ، وتطور الزمن؛ بوصفها حركة نحو «الأسوأ» على جميع المستويات، ولذلك يحاولون ربط «معنى» النص ودلالته بالعصر الذهبي، عصر النبوة والرسالة ونزول الوحي، متناسين أنهم في ذلك يؤكدون زمانية الوحي، لا من حيث تكوُّن النص وتشكُّله فقط، بل من حيث دلالته ومغزاه كذلك. وليس هذا مجرد خطأ «مفهومي»، ولكنه تعبير عن موقف إيديولوجي من الواقع، موقف يساند التخلف، ويقف ضد التقدم والحركة؛ ولذلك يرتبون أمهات مآخذ التفسير في أربعة، تبدأ بالأخذ عن الرسول، رغم ما قاله أحمد بن حنبل عن مرويات التفسير من ضعف في طرق تحملها وأدائها، ثم الأخذ بقول الصحابي، ثم الرجوع إلى أقوال التابعين، ثم يأتي في الرتبة الرابعة والأخيرة التفسير اللغوي. إن التفرقة بين «التفسير» و«التأويل» ورفع

---

(1) فكرة «الوجه الخاص» عند ابن عربي من أساسيات مذهبه العرفاني، جرى إهمالها من طرف الباحثين، على الرغم من أنها تقدم حلولاً ثمينة بشأن التأويل، وعلاقة المؤوّل بالقرآن. سأقف في الفصل الخامس على جوانب مهمة من هذه الفكرة.

مكانة «التفسير» على حساب «التأويل» تُعد جزءاً من هذا الخطأ في فهم «أهل السنة»، وفي موقفهم الفكري قديماً وحديثاً»[1].

تقدم هذه الفقرة لمحة وجيزة حول نظام التشكيل الاستراتيجي للتفسير في الثقافة الإسلامية، نظام مبني على الاحتكام إلى الذات الجمعية في سنّها لقانون في التأويل محكم الضوابط، وهو قانون يعتمد على «النقل» أكثر منه على «العقل» كما قيل في الأدبيات العريقة، أي: على مجموعة من النصوص والأحكام الموضوعة، وقد تحوّلت إلى نموذج ثابت هو المرجعية المطلقة والدائمة. كل التأويلات هي مرمية في الهامش بوصفها أشكالاً من المشاغبة، وتعكير صفو النموذج/المرجعية.

عندما يدرس أبو زيد نظام اشتغال التفسير معطى استراتيجياً في تثبيت الذات الجمعية بوصفها النموذج/المرجعية، فإننا نكتشف أن هذا النظام يقوم على أساس ثابت، وهو **العلامة**، في اختلاف ملموس عن **الرمز** الذي ينخرط في نظام اشتغال التأويل. لنقرأ ما كتبه أبو زيد، ثم لنناقش الفكرة بعدها:

«هناك خلاف بين اللغويين حول الأصل الاشتقاقي لكلمة «تفسير»، هل هي من «فسر» أم من «سفر». وإذا كان من «الفسر» كما ورد في اللسان «نظر الطبيب إلى الماء» و«التفسرة» وهي البول الذي يُستدل به على المرض، وينظر فيه الأطباء يستدلون بلونه على علة العليل، فنحن إزاء أمرين: المادة التي ينظر فيها الطبيب للكشف عن العلة وهي «التفسرة»، وفعل النظر نفسه من جانب الطبيب، وهو الفعل الذي يمكنه من فحص المادة، واكتشاف «العلة». إن المادة التي ينظر فيها الطبيب تمثل «الوسيط» الذي يستطيع من خلال «النظر» فيه أن يكتشف العلة. ومعنى ذلك أن «التفسير» -وهو اكتشاف علة المريض- يتطلب المادة (الموضوع) والنظر (الذات)، ولا يمكن لأي إنسان أن يقوم بعملية التفسير هذه، بل لا بد أن يكون «المفسر» طبيباً، أي:

---

(1) أبو زيد، مفهوم النص، ص252.

إنساناً لديه معرفة ما بالعلل ومظاهرها، وذلك حتى يتمكن من اكتشاف العلة من المادة، أي: حتى يتمكن من القيام بعملية التفسير»[1].

تقدم هذه الفقرة أفكاراً ثمينة حول العتبة المبدئية التي ينطلق منها التفسير، وهي استقراء العلامات من أجل الوصول إلى العلل، بمعنى الاحتكام إلى «علم الأعراض» (symptomatologie) للوقوف على طبيعة الأمراض.

يقوم التفسير، إذاً، على أساس عيادي، أو إكلينيكي (clinique)، وهو فن تفسير الأعراض من أجل تحديد طبيعة العلل، تفسير قائم في جوهره على عامل الرؤية (regard)[2] وطريقة التمييز بين الأشكال المرئية.

يُصبح العَرَض (symptôme) علامةً (signe) عندما تنخرط الذات في قراءة وتأويل هذه الأعراض قصد الوصول إلى طبيعة العلة[3].

رؤية الذات لطبيعة الموضوع هي رؤية محايدة، تقوم باستنطاقه ليُبرز ما هو عليه من أحوال، فهي رؤية في ظاهر ما يُبرزه الموضوع: «إن متضايف الملاحظة ليس أبداً الخفي أو الباطن، ولكن دائماً المرئي أو الظاهر، عندما يتم استبعاد العوائق من العقل كما تثيرها النظريات، أو من الحس كما يثيره الخيال»[4].

يقوم التفسير على الرؤية، وتنبني هذه الرؤية على ظاهر ما تلاحظه من أعراض، وقد أصبحت علامات تدل على علة، أو اختلال، أو تحوّل، أو انحلال... إلخ. تُبرز هذه الأفكار القيمة الظاهرة التي يتأسس عليها التفسير، فهو لا يبحث عن شيء خفي أو مفارق، وإنما يكتفي بالتنسيق بين ما يراه

(1) المرجع نفسه، ص252-253؛ طالع أيضاً: البغدادي، علاء الدين إبراهيم، لباب التأويل في معاني التنزيل، مطبعة حسن حلمي الكتبي، 1317هـ، ص12.

(2) Michel Foucault, Naissance de la clinique, Paris, PUF, 1963, Quadrige, 1988, p. 88.

(3) Ibid., p. 93.

(4) Ibid., p. 107.

تحت أعينه من علامات. يقوم باستبعاد كل ما من شأنه أن يعكّر صفو هذه الملاحظة الموضوعية من أحكام مسبقة، أو نظريات زائدة، أو خيالات مسترسلة، أو مجازات مكثفة.

يتحدد التفسير هنا مجالاً أيقونكلستياً يكره الصور المنغّصة لرتابة الموضوع، ولنسقية العلامات التي ينظمها، ويرتبها وُفق جدول، أو مرجعية. الرؤية التي يعتمد عليها التفسير هي رؤية صامتة بأقل التكاليف البلاغية، وبأقل الصور الخيالية الممكنة؛ لأن الأمر يتعلق بالتوصُّل مباشرة بالعلامة دون وسائط الثرثرة، أو الصورة. قوام التفسير هو الخلوص الرؤيوي، لا الالتباس الأيقوني.

عندما يرى الموضوع، فهو لا يرى الصورة التي تتطلب التأويل، بمعنى الرمز وما يرمز إليه؛ وإنما يرى العلامة التي تقتضي التنسيق، والترتيب، واكتشاف نظام العلة والمعلول، أي: السابق واللاحق؛ بلا زوائد نظرية، أو عوائد صورية. فالتفسير القائم على أساس الرؤية يستدعي صيغة أيقونكلستية (مضادة للصورة) هي **الفعل** في شكل ترتيب، تنسيق، تنظيم، بحث، عملية، إجراء، تحويل؛ أي: كل العوامل الاستراتيجية التي تجعل منه (ماكنة) في المراقبة، والتتبُّع، والرصد: «يمكن تعريف الرؤية الإكلينيكية كفعل إدراكي يحكمه منطق العمليات (logique des opérations)؛ فهو تحليلي؛ لأنه يعيد تشكيل نشأة التركيب»[1].

منطق العمليات هو الذي يحدد، إذاً، ماهية التفسير؛ لأنه يرى، وينظّم، ويرتّب باستبعاد كل الأشكال الزائدة من كلام، وصورة، ومجاز، أي: الاقتصاد الأيقوني الذي ينظم مجال التأويل. يقوم بذلك باسم موضوعية يستبعد بها الأحكام الاعتباطية للذات، عُرضة لشطط الخيال، أو زيغ الفرضيات والنظريات.

---

(1) Ibid., p. 109.

عندما نتأمل جيّداً في منطق هذه العمليات القائمة على الرؤية الإكلينيكية، نجدها لا تبتعد عن التفسير المراد في الثقافة الإسلامية، والذي يقع على نص هو نموذج هذه الثقافة، وعلة اشتغالها.

يشتغل هنا التفسير، نظاماً إكلينيكياً، في استبعاد كل الزوائد واللواحق التي تعكّر صفو القراءة السليمة للنص، وتُثقل كلماته بصور، أو مجازات ليست من نظامه، أو هندسته.

بإقصاء كل هذه العناصر التكتيكية والمشاغبة، فإن التفسير يروم البيان والإيضاح بإبراز ظاهر ما يقوله النص، وليس باطن ما لم يقله، أو توارى في خطابه.

يقتضي هذا المنطق في العمليات سلوكاً وصفياً (descriptif) يكتفي بالكشف عن الظاهر، بتنسيق علاماته، بشرح كلماته، بربط هذه العلامات والكلمات، بأصل، أو نشأة (genèse)... إلخ.

الوصف هو الرؤية والمعرفة (voir et savoir)، بالتنسيق بين العلامات من جهة، وبمعرفة ما تدل عليه هذه العلامات من جهة أخرى، فهو إجراء مزدوج الطبيعة: وصفي وتربوي؛ يصف العلامات، ويكشف عما تدل عليه ؛ يشرح الكلمات، ويستخلص منها معرفةً.

نظام التفسير هو، إذاً، نظام البيان والتبيين في ظاهر ما تُبرزه العلامات. إذا كان التفسير يسير وَفق هذه السيرة الإكلينيكية، فإنه يسعى إلى أن يكون نوعاً من الطب المعرفي بمعالجة الأعراض التي بإمكانها أن تستبد بجسد النص المقروء، أي: الزوائد التأويلية التي تُضاف إلى النص من خارج شرطه البياني.

ليس غريباً أن تكون النعوت الموجّهة ضد التأويل، هي في الغالب ذات مدلول طبي[1]: مرض، زيغ، انحراف، تحريف؛ لأن من السهل استعمال

(1) مثلاً في «الإكليل»: «جعل الله القلوب ثلاثة أقسام: قاسية، وذات مرض، ومؤمنة مخبتة [...] ضعيفة مريضة عاجزة لضعفها ومرضها [...] فإن المرض من الشكوك والشبهات». ابن تيمية، الإكليل، مرجع مذكور، ص6-7.

معجم العلل والأمراض لاستبعاد كل مخالف، أو مختلف، مثلما نستعمل اليوم المعجم السيكولوجي لننعت كل مغاير، أو مستقل بالجنون والخرف، وغيرها من الأوصاف.

يعمل التفسير على تطهير النص من العناصر المرضية: زوائد (excroissances)، انحرافات (déviances)، اختلالات (déficiences) تشوّه النص، ولا تقدّمه في حقيقته التي هو عليها، فهو يسعى إلى طرد المتشابه بترسيخ المحكم، وفضح المشابه في المادة عينها: همه الحفاظ على خلوص «الحرف» من براثن «الانحراف»، و«التحريف». فلا يترك ما يشابه الحرف في مادته يستحكم فيه، أو يفتنه.

إذا كان التفسير يعمل على تقديم طب معرفي في معالجة تأويلات النص، فإنه يجعل من المجتمع الطبي المرجعية الواجب الاحتكام إليها: السلف، الصفوة، أهل السنة... إلخ. إنه مجتمع العادي (le normal) والعيادي (le clinique) الذي ترك طباً معرفياً في كيفية قراءة النص، وتطهير علاماته من الأعراض المرضية؛ التي تنعطف عليها المحاولات الشاذة.

في مقابل «فسر» الذي رأينا فيه الجانب العيادي في قراءة العلامات في ظاهرها، يقدم أبو زيد إمكاناً آخر للتفسير، وهو المصدر «سفر»:

«في المادة «سفر» تقابلنا دلالات عديدة، مركزها الانتقال والارتحال، ويتفرع عن هذه الدلالة دلالة الكشف والظهور [...] ومن هذه المادة «السفير» وهو «الرسول المصلح بين القوم، والجمع سفراء». ولعل هذه الدلالة ترتبط بمعنى الانتقال والحركة: «سفرت بين القوم؛ إذا سعيت بينهم في الإصلاح». لكن دلالة «السفر» بمعنى الكتاب، و«السفرة» بمعنى الكتبة، وهما استعمالان وردا في القرآن، حيث ورد الثاني في قوله تعالى: ﴿بِأَيْدِي سَفَرَةٍ ۝١٥ كِرَامٍ بَرَرَةٍ﴾ [عَبَسَ: 15-16]، وورود الأول في قوله: ﴿كَمَثَلِ ٱلْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا﴾

(1) ذكره البغوي في تفسيره 1/ 61.

[الجُمُعَة: 5]. يمكن شرحهما على النحو التالي: «قال ابن عرفة: سميت الملائكة سفرة؛ لأنهم يسفرون بين الله وبين أنبيائه، قال أبو بكر: سموا سفرة لأنهم ينزلون بوحي الله وبإذنه، وما يقع به الصلاح بين الناس، فشبهوا بالسفراء الذين يصلحون بين الرجلين، فيصلح شأنهما. وفي الحديث: «مثل الماهر بالقرآن مثل السفرة»[1]، هم الملائكة، جمع سافر، والسافر في الأصل: الكاتب، سمي به لأنه يبين الشيء، ويوضحه». وبناء على هذا الشرح يكون معنى «السفرة» مرتبطاً بدلالة الكشف والبيان، إلى جانب ارتباطه بالحركة والانتقال. وعلى ذلك يكون «السفر» هو الكتاب، وتكون الكلمتان «سفر» و«سافر» بمعنى كتاب وكاتب، ويرتد كلاهما إلى معنى الكشف والبيان [...]. ولكن ما الذي يكشفه ويوضحه السفر أو الكتاب؟ لا شك أن دلالة الكتاب مثل دلالة الكلام من حيث إنها تكشف عما كان مخبوءاً أو مجهولاً [...] وعلى ذلك يستوي أن يكون التفسير مشتقاً من «الفسر» أو من «السفر»، فدلالة المادتين واحدة في النهاية، وهي الكشف عن شيء مختبئ من خلال وسيط، يعد بمثابة علامة دالة للمفسر، من خلالها يتوصل إلى هذا الخبيء الغامض»[2].

أتوقف هنا لمناقشة فكرة أبو زيد حول المجال الآخر؛ الذي يمكن أن يستأثر به التفسير، وهو الكشف عن المختبئ والغامض. تبدو لي هذه الفكرة عبارة عن تناقض في الحدود؛ لأن التفسير من المصدر (فسر) لا يقوم سوى على علامات ظاهرة بالكشف عنها من خلال التنسيق، والتنظيم. البحث عن المختبئ والغامض شيء لا ينتمي إلى طبيعته على الإطلاق، بل ينتمي بالأحرى إلى مجال التأويل الذي، كما رأينا، يستبعده كزوائد مَرضية. أن يلجأ أبو زيد إلى المصدر (سفر) أمر أساس وحاسم، سأبيّن قيمته الفلسفية لاحقاً في معرض الارتقاء بالإسفار عند ابن عربي إلى إجراء هرمينوطيقي،

---

(1) ذكره البغوي في تفسيره 1/ 61.

(2) أبو زيد، مفهوم النص، ص253-254.

لكن لم يحسن التصرُّف به. أورده قيمة اشتقاقية كامنة في تاريخ مصطلح «التفسير» دون أن يقدّم له العتبات النظرية.

الفكرة التي أود طرحها هي أن المصدر (سفر) ينخرط في المصدر (فسر) تكتيكية تنخرط في الاستراتيجية بالمعنى المدروس أعلاه، وجسداً لطيفاً يحل في الجسم الكثيف، بحكم أن التكتيكية لا مكان لها سوى الفضاء الاستراتيجي بعُدّته في الرؤية والمراقبة من أجل تنظيم محكم لهندسة النص؛ فإن السفر، بحكم الحركة التي يتمتع بها، يجوب فضاء التفسير كإمكانات فارة وعابرة. إن كل عبارة أو إشارة تقول شيئاً عن شيء، تعني، شيئاً، تبتغي معنى ليس مجرّد دلالة ثابتة وملتصقة بالحرف.

يأتي السفر، الذي يرادف عندي التأويل، كما سأبيّن ذلك لاحقاً، إزاحة في النسق الاستراتيجي، إضافة ينظر إليها التفسير تطفّلاً. السفر هو الدخيل (intrus) الذي لا يتوقف التفسير عن مطاردته؛ لأنه يضيف قيمة جديدة إلى الدلالة الثابتة، ويبحث عن إمكان المعنى في النُّصُب الثابتة للنص التي هي الحروف أو الكلمات، أو ما تم الإقرار بأنه الحقيقة.

ليس صحيحاً، إذاً، ما يقوله أبو زيد في الفقرة المستشهَد بها: «يستوي أن يكون التفسير مشتقاً من «الفسر» أو من «السفر»، فدلالة المادتين واحدة في النهاية، وهي الكشف عن شيء مختبئ من خلال وسيط». «الفسر» هو عتبة استراتيجية في رؤية النص، وتنظيم علاماته بالمقارنة مع دلالة موضوعة من طرف الذات الجمعية، دلالة موضوعية، إذاً، تكتفي بظاهر ما يكشف عنه النص؛ و«السفر» هو عتبة تكتيكية في جوب أقاليم النص على سبيل الإزاحة، والجواز، والانتقال، لا يتوقف عن تحريك النص، ويبحث عن إمكانات مطبوعة في ثنايا النص، يبحث عن «الخُبأة» التي يحوّلها إلى صفقات جارية.

لا نتحدث، إذاً، عن الشيء نفسه عندما نتكلم عن تفسير يميل إلى الثبوت، وإسفار يبتغي الحركة والإزاحة، هذه الحركة التي سأبيّن قيمتها الباروكية في الانحناء، والانعطاف. تكتسي هذه الحركة دلالة أخرى ترتبط، بشكل وثيق،

بالشرط اللغوي والأنطولوجي للتأويل في شكل استعارة، أو مجاز، أو رمز؛ لذا ارتبط التأويل بمجال قائم على المجاز والرمز، وهو الحلم.

جاء التأويل في القرآن مرافقاً للحلم[1]: ﴿وَيُعَلِّمُكَ مِن تَأْوِيلِ ٱلْأَحَادِيثِ﴾ [يُوسُف: 6]، ﴿قَالُوٓاْ أَضْغَٰثُ أَحْلَٰمٍ وَمَا نَحْنُ بِتَأْوِيلِ ٱلْأَحْلَٰمِ بِعَٰلِمِينَ﴾ [يُوسُف: 44]. فالمجال الذي ينخرط فيه التأويل يتمتع بالسعة من حيث الإدراك الوجودي والفني. مجال الحلم، والأسطورة، والرمز، مجال باروكي بامتياز، كما سنرى فيما بعد، فهو مجال متحرك، سائل، عائم، متموّج، أثيري، تكتيكي، له كل الخصائص الأيقونية في تحوُّل الصور وتبدُّلها، كل الخصائص الميتافيزيقية في التجلي الإلهي بمفهوم ابن عربي.

لا شك أن التأويل لا يقع على هذه العوالم المفارقة، أو الافتراضية، بقدر ما يقرأ القوالب التي تتجسد فيها: اللغة، الخطاب، الحديث؛ وتأتي هذه القوالب مغلّفة، أي: عبارة عن رموز تقتضي الفك، والتحليل.

يمكن أن تكون القوالب ذات بنية استراتيجية، لا تقبل سوى العلامات على سبيل التفسير والإيضاح، لكن من خاصية التأويل أن يجوب المكان الاستراتيجي للغة قصد تحويل العلامات إلى رموز، والأشكال الحسية إلى صور متعالية، علاوة على انعطافه على «الحديث» شكلاً في التعبير عن القصص والأحلام، يتمحور التأويل حول «الحدوث» في شكل تنبُّؤ، أو توقُّع، أو تقصّي الأشياء والحقائق، بناءً على الآية: ﴿قَالَ لَا يَأْتِيكُمَا طَعَامٌ تُرْزَقَانِهِۦٓ إِلَّا نَبَّأْتُكُمَا بِتَأْوِيلِهِۦ قَبْلَ أَن يَأْتِيَكُمَا﴾ [يُوسُف: 37].

نرى هنا الخاصية التي يختلف فيها التفسير عن التأويل، ليس فقط من حيث الدلالة اللغوية، وإنما أيضاً من حيث الدلالة الفكرية، والأنطولوجية. إذا كان التفسير يدور حول علامات يبتغي بها الكشف عما هو ظاهر في النص؛ قصد تنظيمه الدلالي والميتافيزيقي، وترتيبه الحكمي والشرعي، فإن

(1) أبو زيد، النص، السلطة والحقيقة، ص160.

التأويل يختص برموز يسعى إلى الكشف بها عن باطن الحقائق، والمعطيات. قد يتشابه الإجراءان بين تتبُّع الأعراض والعلامات (التفسير)، أو توقُّع السمات والإشارات (التأويل)، لكن يختلفان من حيث الصيغة والمجال: يبقى التفسير في إطار ما هو ظاهر في النص، في مجال الشيئية النصية دون زوائد اعتباطية؛ بينما يلج التأويل في مكامن النص من أجل فوائض افتراضية ومجازية. بل يميل التفسير إلى تعويض الواقع بالنص، وجعل النص واقعاً قائماً بذاته مرجعية دائمة لكل الأزمنة الماضية واللاحقة، ويميل التأويل إلى استبطان الواقع، أو جعل الواقع حُلماً مبنياً على رموز وإشارات تتطلب الانتقال لمعرفة متطلباتها الرمزية، والميتافيزيقية.

إذا كان العالم كله خيال بالمعنى الباروكي الذي نجده عند ابن عربي، فلأن الإجراء الهرمينوطيقي الذي ينطبق عليه هو التأويل لا التفسير؛ وإذا كان النص يخضع للاعتبار نفسه، كونه مرآة الوجود، فإن الإجراء الذي يتوافق معه هو الإجراء التأويلي في سعته المجازية والرمزية.

مجال التفسير هو **الرؤية** بالملاحظة العينية والإكلينيكية للعلامات، ومجال التأويل هو **الرؤيا** بالبصيرة المستبطنة للرموز والإشارات.

حرفية النص أم باطنية المعنى؟ بين تحريف الواقع واستبطان العالم:

التوتُّر بين التفسير والتأويل على أشدِّه؛ لأنهما مجالان متوازيان، ويتقاطعان على سبيل العراك المذهبي، أو الضرورة الأنطولوجية. يستحضر أبو زيد قصة موسى والخضر نموذجاً للصراع الخفي بين التفسير والتأويل. لإيجاز المسألة، يمكن القول: إن «موسى المفسّر» لم يفهم «الخضر المؤوّل»، وكان ذلك علامة على الفاصل بينهما: ﴿قَالَ هَٰذَا فِرَاقُ بَيْنِي وَبَيْنِكَ سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِع عَّلَيْهِ صَبْرًا ﴿78﴾ أَمَّا ٱلسَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَٰكِينَ يَعْمَلُونَ فِى ٱلْبَحْرِ فَأَرَدتُّ أَنْ أَعِيبَهَا وَكَانَ وَرَآءَهُم مَّلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا ﴿79﴾ وَأَمَّا ٱلْغُلَٰمُ فَكَانَ أَبَوَاهُ مُؤْمِنَيْنِ فَخَشِينَآ أَن يُرْهِقَهُمَا طُغْيَٰنًا وَكُفْرًا ﴿80﴾ فَأَرَدْنَآ أَن يُبْدِلَهُمَا رَبُّهُمَا خَيْرًا مِّنْهُ زَكَوٰةً وَأَقْرَبَ رُحْمًا ﴿81﴾ وَأَمَّا ٱلْجِدَارُ فَكَانَ لِغُلَٰمَيْنِ يَتِيمَيْنِ فِى ٱلْمَدِينَةِ وَكَانَ تَحْتَهُۥ

كَنزٌ لَّهُمَا وَكَانَ أَبُوهُمَا صَٰلِحًا فَأَرَادَ رَبُّكَ أَن يَبْلُغَآ أَشُدَّهُمَا وَيَسْتَخْرِجَا كَنزَهُمَا رَحْمَةً مِّن رَّبِّكَۚ وَمَا فَعَلْتُهُۥ عَنْ أَمْرِىۚ ذَٰلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِع عَّلَيْهِ صَبْرًا﴾ [الكهف: 78-82].

إن تشنيع موسى لأفعال الخضر كان من وجهة نظر أنه كان يرى العلامة (الظاهر) ولم يكن يرى المآل (الباطن). كان موسى في أفق «الرؤية العيادية» بالنظر في ظاهر ما تعطيه الأشياء بذواتها، وكان الخضر في أفق «الرؤية التأويلية» بالنظر فيما تؤول إليه الأشياء؛ فكان النظر الموسوي على مستوى التتبُّع، وكان النظر الخضري على مستوى التوقُّع والتكهُّن؛ لذا جاءت ردود الخضر على استفهامات موسى من مجال التأويل حصراً: ﴿سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ﴾ [الكهف: 78]، ﴿ذَٰلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِع عَّلَيْهِ صَبْرًا﴾ [الكهف: 82].

كما رأينا سابقاً، يقتضي التأويل أفقاً في الانتظار، بمعنى الصبر المفهومي، والسبر المعرفي. كان النظر الخضري من أجل الانتظار المعنوي، وجاء القلق الموسوي نقيض الصبر؛ الذي يتطلب التأني، والتريُّث، والتوقُّع، والاستباق، والنظر الغائر فيما تؤول إليه الأشياء؛ ليكون للتأويل علة في الوجود، ومصداقية في الجودة.

يعلّق أبو زيد على القصة بهذه العبارات:

«إن معنى «التأويل»، هنا، الكشف عن الدلالة الخفية للأفعال، وهذه الدلالة الخفية الباطنة لا تنكشف إلا من خلال «أفق» غير عادي هو «العلم اللدني» الذي أوتيه العبد الصالح. ولا شك أن اعتراض موسى على هذه الأفعال لم يكن اعتراضاً ناشئاً عن «الجهل» بدلالتها جهلاً مطبقاً، فالجهل المطبق من شأنه - مع التسليم بعلم الآخر- أن يؤدي إلى الصمت وانتظار «التأويل». لقد كان اعتراض موسى نابعاً من «تأويل» هذه الأفعال بناءً على «أفقه» الفكري وعلمه. ومن خلال هذا الأفق بدت له الأفعال قبيحة -إذا شئنا استخدام المصطلح الكلامي- حتى جاء «التأويل» النابع من أفق آخر، وبيّن له حسنها. إن الكشف عن الدلالة الخفية «الباطنة» للأفعال -أو تأويلها-

معناه الكشف عن أسبابها الحقيقية، والكشف عن أسبابها الحقيقية بمثابة الكشف عن الأصول، وهذا يتطابق مع الاشتقاق اللغوي لكلمة «تأويل» من «الأول» بمعنى الرجوع»[1].

يمكن القول أن الأفقين كانا يعكسان بالأحرى نموذجين في نمط إدراك الأشياء:

1- **النموذج التفسيري** في النظر في العلامات، وربطها بدلالات موضوعة (متعاقد عليها) هي حصيلة تقاليد وأعراف (التراث).

2- **النموذج التأويلي** في النظر فيما تؤول إليه العلامات، أي: جُملة التحوُّلات الطارئة عليها، والتي يمكن توقُّع نهايتها: النظر في «الآن» لتكهُّن الـ: «ما بعد». بل يمكن القول أن النموذج التفسيري هو براديم خطي (linéaire) لأنه يعتمد على ما هو كائن، ويقرأ ما هو ظاهر بشكل رتيب، ويمنح لهذه الرتابة (أو المحافظة) السلطة التاريخية باللجوء إلى ذات جمعية مهيمنة (أهل الحل والعقد)؛ بينما النموذج التأويلي هو براديم دائري (circulaire) لأنه يجمع، في الدائرة الهرمينوطيقية، بين أوائل الأمور ونهاياتها القصوى (الرجوع إلى الوراء، وتوقُّع الأمام)، بين الكل وأجزائه المركبة له، بين النص وتأويلاته المشكّلة له... إلخ. ثمة حلقة دائرية في التأويل تجعل البداية والنهاية، أو النشأة والعاقبة في تبادل مكتمل.

أثار هذا الاكتمال في الدورة انتباه بعض الباحثين على سبيل القراءة الفينومينولوجية عند كوربان، أو على سبيل القراءة الإبستمولوجية والنقدية عند الجابري. نُدرك ذلك من خلال العناوين المخصَّصة لهذا الشأن، مثلاً «الزمان الدائري والعرفان الإسماعيلي» مع كوربان[2]؛ والفصل الثالث من

---

(1) أبو زيد، مفهوم النص، ص258-259.

(2) H. Corbin, Temps cyclique et gnose ismaélienne, Berg International, 1982. 5.

القسم الثاني المعنون بـ: «النبوة والولاية: العرفان الشيعي والزمان الدائري»[1] مع الجابري.

البُعد الدائري هو بُعد درامي، باروكي في جوهره باشتماله على نقيضين (البداية والنهاية)، لأنه بُعد يرى النشأة الأولى من الوجهة الكوسمولوجية والميتافيزيقية (cosmogonie) والنهاية القصوى من الوجهة الأخروية (eschatologie).

إذا كان التأويل يتحقق بشكل جذري أو راديكالي في التصوف والعرفان، فلأنه يعبّر بشكل درامي وباطني عن حالة العالم بين النشأة والمآل. وبما أن العالم والإنسان شيء واحد بمنظورات مختلفة (إنسان أكبر/عالم أصغر) تحققها المماثلة، فإن الكوسمولوجيا هي أيضاً أنتربولوجيا، بجعل صورة الإنسان في بدء الخليقة (الحقيقة المحمدية، الإمام، الأساس)، أي: المثال الخالص والمفارق الذي يُقتدى به في عالم ما تحت فلك القمر بالتعبير الأرسطي.

يستقطب الإنسان الأصلي في ذاته جِماع الكون والروح، ويحمل نظام الفاتحة والخاتمة، فهو، إذاً، أساس التأويل في العرفان بمختلف أوجهه المذهبية.

التأويل العرفاني هو زمان دائري بحكم الدائرية التي ينطوي عليها، وبحكم تقسيم الأدوار بوجود إنسان أصلي (anthropos archos)[2] في كل دورة، يعبّر عنه المعجم العرفاني بالإمام، والوصي، والقطب... إلخ.

---

(1) الجابري، بنية العقل العربي، ص317 وبعدها.

(2) يحقق المصدر اليوناني (archè) دلالتين: دلالة البدء أو النشأة؛ لذا نقول أركيولوجيا (archéologie) بمعنى علم الأصل أو الأثر بالحفر والتنقيب عن جذور الأشياء المتوارية؛ ودلالة القيادة، والزعامة، والرئاسة، وفي المعجم العرفاني، الإسماعيلي خصوصاً، الإمام، والوصي، والأساس... إلخ. لاحظت حنه أرندت في دراستها لسيرة هذا المصطلح منذ سياقه اليوناني كيف أنه انتقل من الدلالة العادية في مباشرة =

يذهب التأويل إلى أبعد الحدود من التقصي الأنطولوجي والميتافيزيقي في أشكالها الدرامية، والباروكية.

عندما يناقش أبو زيد الدلالة الاصطلاحية للتفسير والتأويل المتحورة حول نص بارز هو القرآن، فإنه يؤكّد على السمة نفسها للدلالة اللغوية بالوقوف عند حدود الكلمات في التفسير، ومجاوزة هذه الحدود في التأويل. غير أن الأمر الذي يعطي للتفسير «الحرفية» وللتأويل «الباطنية» هي حركة التاريخ نفسها، أو حركة الثقافة ذاتها، أي: بوجود عقول ليست لها الإدراكات نفسها؛ لأنه ليست لها السياقات ولا التمثلات نفسها، فيكون القرآن محط تفسير أو تأويل، موضوع تفسير حرفي، أو تأويل باطني، تبعاً للرؤى والدوافع.

للتوكيد على الجانب الخطي والتنسيقي للتفسير، يستحضر أبو زيد ما كتبه الزركشي في هذا المضمار:

«التفسير هو علم نزول الآية، وسورتها، وأقاصيصها، والإشارات النازلة فيها، ثم ترتيب مكيها ومدنيها، ومحكمها ومتشابهها، وناسخها ومنسوخها، وخاصها وعامها، ومطلقها ومقيدها، ومجملها ومفسرها. وزاد فيها قوم: علم حلالها وحرامها، ووعدها ووعيدها، وأمرها ونهيها، وعبرها وأمثالها، وهذا الذي منع فيه القول بالرأي. وأما التأويل فأصله في اللغة من الأول، ومعنى قولهم: ما تأويل هذا الكلام؟ أي: إلام تؤول العاقبة في المراد به...

= مشروع (البدء) وقيادة هذا المشروع (الرئاسة) نحو الدلالة الباطنية في افتتاح وجود (ميلاد المسيح) وقيادة هذا الوجود (تعاليم المسيح). كل مفتتح مشروع أو وجود هو بالضرورة القائد والوصي على هذا المشروع، أو الوجود؛ وكل دورة جديدة هي نشأة جديدة لها قيادة جديدة. في الكتابات المقدسة، كل نبي أو رسول جديد هو مفتتح رسالة جديدة، وقائد هذه الرسالة. طالع الباب الثاني عشر من «الفتوحات»: «في معرفة دورة فلك سيدنا محمد ﷺ، وهي دورة السيادة، وأن الزمان قد استدار كهيئته يوم خلقه الله تعالى» الفتوحات، 1/ 143 وبعدها.

ويقال: آل الأمر إلى كذا، أي: صار إليه... وأصله من المآل، وهو العاقبة والمصير، وقد أولته فآل، أي: صرفته فانصرف،، فكأن التأويل صرف الآية إلى ما تحتمله من المعاني... وقيل: أصله من الإيالة، وهي السياسة، فكان المؤول للكلام يسوس الكلام، ويضع المعنى فيه موضعه»[1].

لا يتعدى التفسير طابع التنظيم والترتيب الكامن في منطق عملياته، فهو إجراء يسعى إلى النظر في اللوحة الشاملة؛ التي يمكن أن يكون عليها النص، لوحة تتبدى فيها مواقع الكلمات والآيات، منازل السور، مراتب القصص... إلخ. التفسير هو تقنية في تنظيم التعبير، «أورغانون» (Organon) في ربط الكلمات ببعضها بعض، لغةً واصطلاحاً، واستخلاص العبر الممكنة. لكن ما حُكم التأويل في عتبته اللغوية والاصطلاحية قبل انعطافه الباطني والميتافيزيقي؟ هل كانت هنالك بالفعل قطيعة إبستمولوجية بين التفسير والتأويل في الإسلام الكلاسيكي، أم كان هنالك بالأحرى تكامل؟

كان التأويل بمثابة المكمّل للتفسير، يضيف قيمة معرفية هي حصيلة اجتهاد، ويبقى دون التفسير بطابعه النسقي، واعتماده على ذات جمعية موثوق فيها.

«وقيل: التأويل كشف ما انغلق من المعنى؛ ولهذا قال البجلي: التفسير يتعلق بالرواية، والتأويل يتعلق بالدراية. قال أبو نصر القشيري: ويعتبر في التفسير الاتباع والسماع، وإنما الاستنباط فيما يتعلق بالتأويل»[2].

اعتماد التفسير على **الرواية** هو الاستناد إلى سلطة معرفية في شكل ذات جمعية، لها التخويل في طريقة تفسير النص؛ واعتماد التأويل على **الدراية** هو أنه نتيجة اجتهاد، أو رأي قد يحيد عن الضوابط والقواعد ليقوّل النص ما لم يقله.

---

(1) الزركشي، البرهان في علوم القرآن، 2/ 148-149، نقلاً عن أبو زيد، مفهوم النص، ص263.

(2) المرجع نفسه، ص149-150؛ مفهوم النص، ص264.

معلوم أن التأويل في تبريراته الإيديولوجية والسياسية كان محط تشنيع؛ لأنه يجعل كلمات النص، أو آيات القرآن في خدمة مذهب، أو طائفة، وأكثر الأمثلة سياقةً في هذا المضمار هو ما أشار إليه الزركشي: «مثل تأويل الروافض لقوله تعالى: ﴿مَرَجَ ٱلْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ﴾ [الرَّحمٰن: 19] أنهما علي وفاطمة، ﴿يَخْرُجُ مِنْهُمَا ٱللُّؤْلُؤُ وَٱلْمَرْجَانُ﴾ [الرَّحمٰن: 22] يعني: الحسن والحسين رضي الله عنهما. وكذلك قالوا في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا تَوَلَّىٰ سَعَىٰ فِي ٱلْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ ٱلْحَرْثَ وَٱلنَّسْلَ﴾ [البَقَرَة: 205] إنه معاوية، وغير ذلك»[1].

جاء هذا الانحدار في التأويل نتيجة عراك مذهبي، أو صراع إثني وطائفي، يسعى فيه كل طرف إلى جرّ النص إليه؛ ليكون مسوّغاً لدواعيه الإيديولوجية، وادعاءاته المذهبية والطائفية. بهذا المعنى، زال عن التأويل حُكم الموضوعية، وتم إلحاقه، أو الزجُّ به في الذاتية والاعتباطية، أي: فقدان الأدوات والضوابط التي يكون بها علماً من علوم القرآن؛ التي يتمتع بها التفسير كأرغانون موضوعي ونسقي. يلخص أبو زيد المسألة كما يلي:

«إن «التأويل» الذي لا يعتمد على «التفسير» هو التأويل المرفوض والمكروه، فالاستنباط لا يعتمد على مجرد «التخمين»، ولا على إخضاع النص لأهواء المفسر وإيديولوجيته مهما كانت النوايا حسنة، وإنما لا بد أن يستند الاستنباط إلى «حقائق» النص من جهة، وإلى معطياته اللغوية من جهة أخرى، ثم لا بأس بعد ذلك من الانتقال من «الدلالة» إلى «المغزى» دون الوثب مباشرة إلى «مغزى» يتعارض مع دلالة النص»[2].

تتفق هذه الفكرة والمخطط الثنائي للاستراتيجية والتكتيكية، بمعنى أن التأويل لا يشتغل سوى في المساحة المراقَبة والمحروسة للتفسير، لكنه

(1) المرجع نفسه، ص152؛ مفهوم النص، ص265.
(2) أبو زيد، مفهوم النص، ص266.

يستقل عن منطق العمليات التفسيري بنظام خاص من المرونة والسيولة؛ ليقتنص المغزى خاطراً، أو إلهاماً، أو لمعة، أو شُعلة، أي: كل الخصائص التي تعد العلاقة بالنص ليس مجرّد تطبيق إجراءات، أو استخدام العقل، وتوظيف التراث («المنهج» بالتعبير المعاصر مع غادامير)، وإنما هي علاقة مبنية على النباهة واليقظة؛ فلا نكون في مستوى التنسيق المعرفي فحسب، وإنما نلج أيضاً في مجال الاعتبار الأنطولوجي («الحقيقة» بتعبير غادامير).

الغرض من وجود التأويل في صُلب التفسير هو إدخال فُسحة من الحرية في التعامل مع النص، وأن تكون بين مُركبات الماكنة التفسيرية فُسحات وفراغات (كالهيكل العظمي) تشتغل على إثرها الماكنة، ولا تتحوّل إلى آلة فولاذية تخنق النص، وتحوّله بالتالي إلى أيدولة صنمية.

في كل الأحوال، التأويل هو عنوان الحرية في التفسير، بمعنى الحركة الممكن إدراجها في النص ليكشف عن طابعه السائل والمرن، أي: قُدرته على التأقلم بفعل الدراية والاجتهاد، بفعل السياقات التداولية الواجب مراعاتها، من عصر إلى آخر، وحسب القوابل البشرية من الجغرافيات، والثقافات: «إن الاجتهاد في تأويل النص، يقول أبو زيد، لا يختلف في الفقه ومجال الأحكام عنه في أقسام النص الأخرى؛ من حيث إنه يعتمد على حركة «العقل» للنفاذ إلى أعماق النص»[1].

إن الاجتهاد هو حرية التأويل في إيالة النص، في سياسة حقيقته، ومجاله النظري والعملي؛ لأن النص، كما قلنا سابقاً، هو «نص-لغيره» لا «نص-لذاته»؛ هو نص لغيرية لها شروطها التاريخية والثقافية، ولها حيثيات التطبيق، وسياقات الاستعمال. ليس أن النص يتغيّر في ذاته، أو في مبناه، وإنما يتغيّر في معناه، فيما عَني به «الغير» في شرطه التاريخي والثقافي، فيما يعاني منه، فيما يكابده، ويتطلب الإنارة والتدبير.

---

(1) المرجع نفسه، ص270.

لاحظ أبو زيد ميل الخطاب الديني المعاصر إلى الإعلاء من شأن التفسير على حساب التأويل، وهي نتيجة متوقّعة بحكم الشروط الاستراتيجية التي ينخرط فيها التفسير:

1- التقيُّد بظاهر النص.

2- الاعتماد على ذات جمعية موثوق فيها (السلف).

فلا مجال هنا للدراية، والرأي، والاجتهاد، وإنما لسلطة التراث بتصنيم النص، وتثبيت الواقع. أستعمل، بالأحرى، مفارقة أشرتُ إليها في العنوان، وهي «تحريف الواقع». تشتمل هذه العبارة على تناقض في الحدود؛ لأن الأمر الذي يمكن تحريفه هو النص الثابت، لا الواقع المتحرك. غير أن تصنيم النص ليصبح أيدولة عابرة للأزمنة والأقاليم ما هو سوى «تحريف» لما هو عليه الواقع من تبدُّل، وارتقاء؛ هو «تحريف» لما هي عليه الطبيعة البشرية من شروط موضوعية وذاتية، ومن مستويات تداولية، لا تنفك عن المراجعة والتغيُّر. لنفكّر في المسألة بشكل عكسي، أو مقلوب: «تحريف الواقع» هو التنكُّر لما عليه الواقع من حركة في النسيج التاريخي والأنطولوجي؛ الذي يميّز كائناته المتعيّنة؛ وهو أيضاً تبرير الأهواء، والمصالح، والقوى، والإرادات، والإيديولوجيات بالنص-الأيدولة.

التبرير الإيديولوجي بالنص-الأيدولة (تبرير تعسُّف السلطان على الرعية، مثلاً) هو تحريف الواقع لما هو عليه من حركة وتنوُّع، لا ثبوت أو توقُّف نهائي في الأحكام، والأعراف، والأفعال. تثبيت الواقع بالنص هو تحريف الواقع عن شرطه الوجودي: ثبوته على الحركة. يقول أبو زيد:

«لقد كان الفقهاء على وعي دائم بحركة الواقع، وتغيُّره في الزمان والمكان، كما كانوا على وعي بضرورة توسيع دلالات النصوص لتلائم حركة الواقع. وكان هذا التوسيع يتم عبر قناتي «الاجتهاد» و«القياس». إذا كان الفقهاء القدماء قد وضعوا أمام أعينهم مبدأ «رعاية مصالح الأمة»، فإن المؤول الحديث عليه أن يفهم هذا المبدأ فهماً علمياً. وإذا كانت مصالح

الأمة، الآن، يتحتم أن تعني مصالح الأغلبية لا مصالح الأقلية، فإن موقف المؤول الذي يرعى مصالح الأقلية هو الموقف الجدير بالرفض، ويكون تأويله هو التأويل المتعارض مع مقاصد الوحي، وأهداف الشريعة»[1].

يتضح من قول أبو زيد أن التأويل ينطوي على كل الخصائص التي تجعل منه عبارة عن **حرية ومقاومة**، بمعنى الخصائص المنبوذة من استراتيجيات تميل بطبعها إلى المحافظة الدينية، والتبرير الإيديولوجي، ومراعاة مصالح الأقلية، الأرستقراطية أو النخبوية في أشكالها الدينية أو السياسية... إلخ. تحريف الواقع هو، إذاً، تبديل الشرط الوجودي لما هو عليه الواقع من ارتقاء وتحوُّل وتثبيته في نظام (سياسي أو ديني) لا مجال فيه للتغيير.

تحريف الواقع بتصنيم النص؛ هو اعتبار أن كل نموذج هو «نهاية التاريخ» لأنه منتهى ما يصل إليه التصوُّر، أو السلوك البشري، بلا إضافة، أو تعديل، أو تغيير: النموذج-الأيدولة!

إذا كان التفسير يتمسك بالحرفية النصية باسم موضوعية علمية، وباسم سيادة تراثية، فإن ثمة خطورة محققة في أن ترتد هذه الحرفية النصية إلى تحريفية للواقع، تثبّته، تجمّده، تقفل عليه، وتهدر بالتالي علة وجوده وهي الحركة، ونظام اشتغاله وهو الحياة.

يبتغي التأويل العكس، فهو ينطلق من حركة الواقع لفهم النص، ولكي يُدخل هذه الحركة في النص ذاته نصاً يتأقلم مع القراءات والسياقات، يتلاءم مع الشروط والمستويات، فيكون نصاً لغيره، لا نصاً لذاته، نصاً لإنارة الواقع، وتحرير الإنسان. معنى ذلك أن التأويل هو شكل من أشكال استبطان العالم الذي هو مرآة الإنسان. ليس التأويل مجرد بحث عن شيء باطني يتلقفه في غياهب النص، وإنما يقوم أيضاً على نوع من الاستبطان، عندما يستحضر في قوة جاذبة (force centripète) عناصر العالم، ويُدمجها بعناصر الذات.

(1) المرجع نفسه، ص272.

كما رأينا سالفاً، ليست الذات القارئة هي الذات السيكولوجية لإسقاط أهوائها على النص، وإنما هي الذات المتعالية التي تسخّر قواها وملكاتها من أجل فهم أشياء النص، وتقتني عناصر هذه القوى والملكات من العالم. الذات هي همزة وصل/فصل بين النص والعالم، وعليه لا يكون التأويل مجرد تأويل معرفي، همه إدراك أشياء النص، وتفسير مقتضياته ومضامينه، ولكن أيضاً تأويل أنطولوجي لكائنات العالم. لربما سقطنا هنا في الوحدة الوجودية التي تعدّ الذات والنص والعالم شيئاً واحداً بحكم المرآوية الجامعة بين هذه الحدود الثلاثة.

كانت هذه الوحدة الوجودية من إقرار العديد من التأويلات الصوفية/العرفانية، بما فيها التأويل الصوفي عند ابن عربي؛ لأن في الوقت الذي كان يفسّر فيه ابن عربي القرآن تفسيراً رمزياً قائماً على التأويل الباطني، كان يرى أيضاً الأشكال التي يستبطن فيها القارئ، أو المؤوّل، العالم ليرى صورة هذا العالم في النص، ويرى صورة النص في العالم.

كانت هذه المسألة عريقة في الزمن عندما كان يُرى إلى الطبيعة نصاً مفتوحاً نقرأ فيه علامات الخلق، وترى في النص طبيعة جامدة مركّبة من كائنات هي كلمات، وأسماء، ومسمّيات. هل هذا الاعتبار القديم في الجمع بين النص والعالم له مسوّغ معرفي صحيح؟ لا شك أن البراديم قد تغيّر، ولم نعد نحتكم إلى الأطروحات نفسها التي استقرّ عليها الفكر القديم، أو الوسيطي، كفكرة المماثلة (analogie) التي بُنيت عليها الكثير من الفلسفات الميتافيزيقية العريقة، أو فكرة التمثّل (représentation) التي عالجها فوكو في «**الكلمات والأشياء**» ليقف بها على حقيقة النظام المعرفي (الإبستيمي) الذي ميّز الثقافة الغربية. لكن، بحكم أنني أعالج مبحثاً كان ينخرط في البراديم القديم (المماثلة، التمثُّل) وهو التأويل الصوفي عند ابن عربي، وفي سياق الإبستيمي العربي الإسلامي، فإن هذه المفاهيم لا غنى عنها في فهم القصديات، والإجراءات المصاحبة لها؛ لأنه لا غنى عنها في فهم آلية

التفكير القائم على المشابهة بين الأشياء، على الرغم من التباعُد في الطبائع، والأصناف، وفهم نمط التفكير القائم في مجمله على مشتقات التمثُّل كالحلم، والخيال، والمجاز، والإلهام، والنبوة.

ليس الغرض الوقوف مطولاً عند آليات التفكير وأنماطه، بقدر ما تكمن المسألة، حاسمة بالنسبة للمبحث الذي أعالجه هنا، في موقع الذات بين النص والعالم، وبشكل أخص وحصري، موقع المؤول بين القرآن والوجود. كما أسلفتُ القول لم تكن هنالك قطيعة في التصوُّر الكلاسيكي بين النص والعالم؛ لأن أحدهما مرآة الآخر: كلمات النص باعتبارها كائنات، كائنات العالم بوصفها كلمات. فالتأويل، في هذا السياق، هو معرفي وأنطولوجي، والذات المؤوّلة في هذا المضمار هي الذات المتعالية في سفرها بين النص والعالم، في استظهارها لمعنى النص، وفي استبطانها لمجلى العالم: «يتجاوز ابن عربي -في تأويله- القضايا القرآنية العامة المعروفة في الفكر الإسلامي؛ ليجد في القرآن كل شيء، ويقرأ فيه الوجود بأسره»[1].

سأقف لاحقاً عند هذه التوءمة بين القرآن والوجود في معرض دراستي لطريقة أبو زيد في قراءة ابن عربي. ما يهمني، كتمهيد للفصل القادم حول التأويل الرمزي، والتأويل الباروكي، هو الكيفية التي تحدس بها الذات أشياء النص، وأشياء العالم. فهل يتعلّق الأمر بمضاعفة مرآوية تتحوّل إلى أشكال لانهائية من الصور القرآنية والوجودية؟ كيف تحقق الذات القارئة والمؤوّلة الرابط المتعالي بين النص والعالم؟ بأي معنى تقوم الذات باستبطان العالم من أجل استظهار النص؟

للإجابة عن هذه الأسئلة؛ يتطلب الأمر مجاوزة التحديد الحصري والضيّق للتأويل في كونه عبارة عن تفسير علامات النص؛ بنقل دلالاتها الحقيقية إلى دلالاتها المجازية نحو التحديد الأوسع والأنطولوجي؛ في السفر عبر الكلمات والكائنات؛ للإسفار عن أوجهها الغائرة.

---

(1) أبو زيد، فلسفة التأويل، ص260.

لا شك أن المماثلة تحقق الوصل الضروري بين النص والعالم، بين المعرفي والأنطولوجي؛ غير أن المماثلة هنا ليست مجرد **قياس**، كما يذهب النزوع الإبستمولوجي الضيّق، ولا مجرد **مرآة**، كما يرى النزوع النفساني المحصور. إن المماثلة هي عملية معقّدة في الاستبطان، والتي تتخذ أشكالاً عديدة:

1- **الترميز** بتحويل الأشياء النصية أو الكونية إلى رموز: من ظاهر الشيء إلى باطن ما يعنيه.

2- **الانثناء** بطي العالم، فيتصل القاصي منه بالداني، أو بطي الذات، فتتصل الأعماق الجوانية بالآفاق البرانية.

3- **الاستشعار** بالتداخُل الكياسمي (chiasmique) بين كلمات النص وكائنات العالم؛ أو بين أعماق الذات وآفاق الكون... إلخ. ستكون هذه الأدوات الفينومينولوجية في اعتبار العلاقة بين المستظهر في النص والمستبطن من العالم موضوع بحث متأنٍّ في الفصل القادم. لا يمكن مقاربة التأويل الصوفي/العرفاني بالعُدة الإبستمولوجية والسيكولوجية الضيّقة؛ لأنها لن تحصل على الكثير من المعارف، إن لم تقم أصلاً باستهجان هذا التأويل، واعتباره شطحات غير عقلانية، أو خيالات فاسدة، أو سيكولوجيات زائغة، كما نقرأ في بعض المحاولات المجحفة.

إن نظام استبطان العالم هو نظام بسط الذات (explico). تنحدر كلمة «**تفسير**» في الأصل اللاتيني من الفعل (explicare) ويعني: بَسَط، نَشَر، أظهَر، أبدَى. فهو يفيد استظهار ما هو باطن؛ ثم اتخذ المعنى الاصطلاحي في شرح وإيضاح النص. إن العتبة اللغوية (قبل العتبة الاصطلاحية) هي حاملة معقولية هائلة؛ لأنها تُبرز المغزى من كل حقيقة: الطيّ ثم البسط. فالأشياء المطوية في النص أو المنطوية في العالم يتم استظهارها بإجراءات معينة: الإضاءة بالنسبة للتفسير الظاهري، والإنارة بالنسبة للتأويل الباطني. نظام الإضاءة غير نظام الإنارة؛ لأن الإضاءة هي التمييز الظاهري بين الأشياء

(التفسير)، والإنارة هي التسليط المعمَّم لتنوير الأشياء (التأويل)؛ لذا لا يرى كل مذهب طبيعة الأشياء بالطريقة نفسها: يقوم المفسّر بالإضاءة والإيضاح من أجل غرض ثابت هو البيان والإفهام، ويقوم المؤوّل بالإنارة والتسليط من أجل الكشف عن قيمة زائدة في الأشياء هي النور الكامن فيها؛ لذا، لا نتعجب من أن تكون التفسيرات الظاهرية (الأيقونكلستية) هي مجرد تنسيق أشياء النص، وترتيبها من أجل إضاءة تبتغي التمييز والفهم؛ وأن تكون التأويلات الباطنية (الأيقونوفيلية) هي شق أشياء النص؛ للكشف فيها عن أنوار كامنة.

في الطريق المعكوس للفعل فسّر أو شرح، أي: بسط الطية (ex-pliquer) بالمعنى الظاهري في العرض والإضاءة، أو بالمعنى الباطني في الكشف والإنارة، نجد الفعل تضمّن أو استبطن (impliquer)، أي: انطوى (im-pliquer)، وهنا سنجد أن كلمات النص، أو أشياء العالم تتحوَّل إلى رموز منطوية في الذات، يمكنها أن تكون عبارة عن انطباعات، أو مُثُل، أو أفكار، أو خواطر. غير أن هذه الرموز المنطوية في الذات ليست واضحة المعالم؛ لأن ما ينجر عنها ليس بداهات واضحة، ومتميّزة، كما ذهب ديكارت، وإنما هي أكوام غامضة من الأحاسيس والانطباعات في منظور ليبنتز؛ ليس أشكالاً منبسطة من الأفكار الفطرية والبديهية، ولكن صوراً منطوية من الإدراكات اللطيفة المبهمة (aperceptions). معنى ذلك أن ما هو منتشر أو منبسط في سعته الكونية يتقلص ليصبح عبارة عن ذرة كامنة في الذات، ذرة منطوية، لكنها حاملة عالماً واسعاً، تماماً مثل التكنولوجيات الحديثة، حيث يمكن تقليص مكتبة عامرة بمئات الكتب في قُرص صغير.

كان ابن عربي قد استعمل صيغة الاختصار للدلالة على الانطواء: «والإنسان الكامل من العالم، وهو له كالروح لجسم الحيوان، وهو الإنسان الصغير. وسُمي صغيراً لأنه انفعل عن الكبير، وهو مختصره؛ لأن كل ما في العالم فيه. فهو وإن صغُر جرمه ففيه كل ما في العالم»[1].

---

(1) الفتوحات، 4/ 409.

يشتمل هذا المعجم الانطوائي على قيمة أنطولوجية، وهي الكيفية التي تنطوي فيها الذات على أشياء العالم، ليس فقط بمعنى الاشتمال والاختزان، وعلى سبيل المماثلة، أو المطابقة، لكن بمعنى الانثناء، الانعراج، الانعطاف التي يؤكدها الفعل «انفعل» من الفقرة المذكورة قبل قليل: «وسُمي صغيراً لأنه انفعل عن الكبير، وهو مختصره». فالصغير مختصر الكبير، كالشجرة المنطوية في البذرة قبل انبساطها الطبيعي، أو الكون في الذرة، أو المكتبة الكبيرة في القرص الصغير، وهو أيضاً المنفعل عن الكبير بالمعنى غير السيكولوجي لهذه الكلمة.

ليس الانفعال هنا صورة نفسانية في الاضطراب وعنف المزاج، ولكن صورة باروكية في وجود داخل الذات ما لا نهاية له من الطيات، وتتعرض هذه الطيات إلى قولبة الخيال بأن تصغُر الأشياء العظيمة، أو تكبُر الأشياء الصغيرة في صور لانهائية من التحوُّل والتقلّب. ليس غريباً أن يجعل ابن عربي من الخيال الأداة المعرفية، والمجال الأنطولوجي في هذه القولبة؛ لأن طبيعته الباروكية تقتضي السلوك المنعطف، المنفعل، المنعرج، المنطوي، الملتوي، المنكسر، المنحدر، المتجعّد... إلخ.

إن المعجم الانطوائي ليس مجرد ثنائيات في الوحدة والكثرة، أو العقل والخيال، أو الحس والمثال؛ إنه معجم الحركة الباروكية في انبساط المكثَّف، وتكثُّف المنبسط، فهي حقيقة واحدة (لا ثنائية مانوية) ذات بُعدين: بُعد الانبساط وبُعد الانطواء. ترجمة ذلك هي أن الذات والعالم ليسا ثنائيتين متعارضتين، وإنما هما عُنصران متداخلان، يجد كل واحد منهما ذاته في الآخر، عند الآخر، لأجل الآخر. يمر هذا الانطواء المتبادل، أو الاستبطان المتداخل، عبر **التعبير** بأوسع معاني هذه اللفظة. قد يكون تعبيراً بالكلمات، أو تعبيراً بالصور، أو الأحوال، وقد يكون التعبير ببساطة هو التأويل؛ لأنه، غالباً، ما كان يقترن التأويل في القرآن بالتعبير عن الأحلام كما في قصة يوسف. العلاقة التعبيرية بين الذات والعالم يتوسطها النص، ليس منظومة ثابتة من الكلمات، وإنما مجال واسع من الرموز، والإشارات، واللوائح.

يقدم دولوز، مثلاً، هذه التعبيرية الكامنة في العلاقة الانطوائية بين العالم والذات: «ينبغي وضع العالم في الذات لكي تكون الذات من أجل العالم. هذا الليّ (torsion) هو الذي يشكّل طية العالم والذات؛ وهو الذي يعطي للتعبير سمته الأساسية: النفس هي التعبير عن العالم (= الفعلي)، فقط لأن العالم هو المعبَّر عنه في النفس (= الافتراضي)»(1).

نجد صيغة مماثلة عند ابن عربي تبعاً للمعجم المتداول آنذاك: «قال تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ﴾ [فُصّلَت: 53] ليعلموا أن الإنسان عالم وجيز من العالم يحوي على الآيات في العالم»(2). والآية هنا ذات دلالة مزدوجة:

1- بالمعنى الحصري للجُملة في السورة القرآنية.

2- بالمعنى الواسع للعلامة الموضوعة في العالم. بحكم أن ابن عربي يضع مساوقة بين القرآن والوجود، فإن ما يعبّر به العارف في القرآن يعبّر **عنه** في الوجود؛ ما تعبّر به الذات من رموز وإشارات تعبّر عنه في العالم من أشياء وكائنات؛ لأن الكائن المنبسط في العالم هو كلمة منطوية في الذات: «فالآيات هي الدلالات له على أنه الحق الظاهر في مظاهر أعيان العالم»(3).

ما تبسطه الآيات على أنه الحق الظاهر في المظاهر هو ما تُبطنه الذات على أنه الحق الكامن فيها. واستعمال ابن عربي كلمة **رقائق** دليل على أنه يقصد الطيات اللامتناهية التي اكتشفها دولوز عند ليبنتز: «وجعل الإنسان مجموع رقائق العالم كله، فمن الإنسان إلى كل شيء في العالم رقيقة ممتدة من تلك الرقيقة، يكون من ذلك الشيء في الإنسان ما أودع الله عند ذلك

---

(1) Gilles Deleuze, Le pli. Leibniz et le baroque, Paris, Minuit, 1988, p. 37.

(2) الفتوحات، 2/ 150.

(3) المرجع نفسه، 2/ 151.

الشيء من الأمور [...] فما من شيء في العالم إلا وله أثر في الإنسان، وللإنسان أثر فيه»[1].

يكتسي التعبير قيمة إسفارية في تحوُّل الكائنات إلى كلمات، وتحوُّل الكلمات إلى كائنات؛ لأن الفعل الرباعي **عبَّر** يشتمل على الفعل الثلاثي **عَبَر** من حيث المعنى، ويختلف عنه من حيث الموضوع والوسيلة (فالتعبير في الكلام والحديث، وأما العبور ففي الصور والأحلام): «إن التعبير عن غير الرؤيا رباعي، والتعبير عن الرؤيا ثلاثي، أي: في الرؤيا، وهما من طريق المعنى على السواء»[2].

التعبير هو شكل من أشكال العبور من الصورة اللغوية إلى الصورة الوجودية، وعكسه.

إذا كان التعبير هو الاسم الآخر للتأويل، فلأن تعبير الأحلام هو التأويل الأنطولوجي للعالم بوصفه خيالاً بالمعنى الباروكي عند ابن عربي.

في كل تعبير ثمة عبور وسفر بين العوالم؛ لأن ثمة تأويلاً للمشاهد وللمظاهر التي يعبُرها الإنسان، ويجعل منها تعبيراً؛ يجتازها ليجعل منها مجازاً واعتباراً.

يمنحنا هذا المعجم الغني من المفاهيم الأنطولوجية والكوسمولوجية مادة ثرية في دراسة جوهر التأويل في أشكاله اللغوية (التأويل الرمزي) أو الأنطولوجية (التأويل الباروكي)، مع التوكيد على التعاضد بين اللغوي والأنطولوجي، أو بين المعرفي والوجودي، وهذا ما سأعمل على تبيانه في الفصل الآتي، بمعنى أدوات التأويل الصوفي، وهي الرمز ومشتقاته، ومجال هذا التأويل الذي حددته في البُعد الباروكي، وهو البُعد الحلمي أو الخيالي الأكثر حضوراً في النصوص العرفانية.

---

(1) الفتوحات، 1/ 157.

(2) المرجع نفسه، 3/ 454.

الفصل الثالث

التأويل الرمزي تأويلاً باروكياً
بين النحو والانحناء

«الرمز واللغز هو الكلام الذي يعطي ظاهره ما لم يقصده قائله»[1].

«الرمز هو صورة متعقّلة»[2].

يعقد التأويل الرمزي (الممارسة التأويلية) صلة وثيقة بالتأويل الباروكي (المجال، أو اللوحة)، وأقاليم واسعة من التأويل الصوفي تحتمل التأويل الرمزي بحكم الطبيعة الثنائية للرمز بين الظاهر والباطن، والتأويل الباروكي بحكم الطبيعة المنعرجة للنص وللنفس.

قبل العروج على المجال، من الأجدى الوقوف عند أدوات الممارسة التأويلية؛ التي يمكن حصرها في العلامة، والرمز، والأمثولة بالإضافة إلى أدوات أخرى مساعدة كالمجاز والاستعارة التي تدخل كلها فيما يمكنني تسميته «نظام الصورة» أو «الاقتصاد الأيقوني» الذي يزخر به الخطاب الديني عموماً، والمرجعية النصية كالإنجيل والقرآن على وجه التحديد، والتأويلات المتفرعة عنهما، وعلى وجه الخصوص التأويل الصوفي/ العرفاني.

---

(1) ابن عربي، الفتوحات، 1/ 174.

(2) Paul Ricoeur, La métaphore vive, Seuil, 1975,pp. 235-236.

1- مفاهيم ملتبسة: تركيب نحوي في التأويل الرمزي:

أ- النحو التأويلي: العلامة، الرمز، الأمثولة:

أستعمل، هنا، النحو (grammaire)، ليس بالمعنى الألسني في قواعد التعبير السليم، ولكن بالمعنى الحصري الذي وضعه فتغنشتاين، وهو قواعد الاستعمال (règles d'usage) التي تخص كلمة أو مجموعة من الكلمات في سياق معين. فالنحو، بهذه الدلالة، هو القواعد التي تخص طريقة استعمال اللُّعب اللغوية (jeux de langage)، واللعبة اللغوية هي الدور الذي تؤديه كلمة في السياق[1]. توفر لنا هذه الفكرة في قواعد اللغة (Sprachlehre) بوصفها نحواً أفكاراً ثمينةً حول موقع الكلمات في التأويل الصوفي للقرآن عند ابن عربي.

لم يقم هذا الأخير سوى بتوظيف «نحو تأويلي» (grammaire herméneutique) لا يبحث من ورائه عن دلالة ميتافيزيقية، أو قيمة نظرية، بقدر ما يرى ويتتبع موقع الكلمات في الآيات والسور، بالنظر في «الكائن-هنا» (l'être-là) للكلمة، أو العبارة المستعملة.

سنتوقف عند جوانب من هذا النحو التأويلي في معرض استحضار نماذج عملية في طريقة تأويل القرآن عند ابن عربي. يتطلب الأمر النظر في مقدمات هذا النحو التأويلي التي يمكن حصرها في ثلاثة عناصر، وهي العلامة، والرمز، والأمثولة. لا أقف مطولاً عند هذه العناصر سوى ما يقتضيه المبحث، تفادياً للتوسيع، والإطناب.

- من العلامة إلى الرمز: نُقلة أم طفرة؟

ثمة مشكلة إبستمولوجية تدفعنا، دوماً، إلى معرفة الفاصل أو الحد بين عنصرين ينتميان إلى المجال التعبيري نفسه. ينتمي الرمز إلى فئة العلامات.

(1) Bruno Ambroise et Valérie Aucouturier, « Nommer n'est pas jouer», in: Sandra Laugier et Christiane Chauviré (dir.), Lire les Recherches philosophiques, Paris, Vrin, 2006, p. 36.

لكن، بينما تنخرط العلامة في المجال اللغوي، فإن الرمز له نطاقه في المجال الفلسفي، تبعاً لرأي إيكو في مناقشته لفكرة «الإنسان حيوان رمزي»[1].

القول بأن الإنسان حيوان رمزي يُشكّل فلسفة قائمة بذاتها، لم تنفك عن العودة في الأشكال المذهبية المتنوعة، من أفلاطون إلى إرنست كاسيرر؛ والقول بأن الإنسان هو كائن لغوي يتواصل مع غيره بالكلمات، فهذا يُشكّل حقيقة ألسنية قابلة للدراسة في مبادئ سيميولوجية. بمعنى آخر، تشكّل السيميولوجيا «علماً» يبحث عن مبادئ صارمة، عندما تذهب فلسفة العلامة (وفلسفة اللغة عموماً) نحو تأويلات متعددة تفتقر إلى المتانة العلمية.

يفسر هذا الأمر لماذا يعتد الخطاب العلمي بالعلامة الرياضية البديهية؛ التي تعكس حالة الأشياء، ولا تقول معنى هذه الأشياء. المعنى هو من اختصاص الرمز في بحثه عن غَوْر الأشياء، عندما تكتفي العلامة الرياضية بالتنسيق بين هذه الأشياء ومعرفة النسبة بينها. تقوم العلامة باستعمال الأشياء، عندما يميل الرمز إلى المعنى الممكن استخلاصه من هذه الأشياء. العلامة هي سيميولوجيا أو بنيوية، والرمز هو هرمينوطيقا: «الرمز هو «أكثر» من العلامة»[2]، ويأتي هذا «الأكثر» من كون أن العلامة تقيس، والرمز يشير أو يدل، وأن الدال والمدلول في الرمز لا يتطابقان مطلقاً؛ ما يجعل الباب مفتوحاً على التنوّع في التأويلات، والوفرة في المعاني.

العلامة خالية من الاعتبارات النفسية، أو المتعالية؛ لأنها تنسيق موضوعي ينعطف على المفهوم (concept)؛ والرمز مفتوح على النشاط القصدي للإنسان، وعلى أدوات هذا النشاط كالخيال الذي ينعطف على الصورة (image)[3].

---

(1) Umberto Eco, Le signe. Histoire et analyse d'un concept, tr. Jean-Marie Klinkenberg, Bruxelles, éditions Labor, 1988, p. 25.

(2) Clémence Hélou, Symbole et langage, Paris, Mame éditeurs, 1980, p. 15.

(3) Mircea Eliade, Images et symboles. Essais sur le symbolisme magico-religieux, Paris, Gallimard, 1952.

ترى كليمونس حلو أن الرمز يشغل وساطة بين لانهائية الحياة في عطائها الأصلي، ونهائية اللغة في تعبيرها الآني. فالرمز يمدّ اللغة المتناهية بأشكال الحياة المتنوّعة: «إن الرمز منغرس بعُمق في الحياة بحكم أوجهه الحلمية، والشاعرية، والمقدسة، وهو أولى من أي شيء آخر في التدليل على ما لا يمكن التعبير عنه (l'ineffable)، أو الإشارة إلى اللطائف (nuances) التي لا يمكنه التعبير عنها بشكل ملائم. يبقى الرمز في طريق وسط بين اللغة والحياة، يذهب ويعود بينهما بشكل لا ينضب»[1]. للرمز طاقة هائلة في التوسّع والاستقطاب؛ لأن له خاصية تحويل المحسوس إلى المعقول، وفي الفلسفات الصوفية خاصية تحويل الأشياء الحسية إلى مُثُل متعالية، أو نماذج باطنية.

بهذا التحويل أو التقريب، يتمتع الرمز بقوة توحيدية لم تنفك الفلسفات الصوفية عن الإشارة إليها، أي: «توحيد الكائن» فيما كان يُسمى في الثقافة الإسلامية بـ: «وحدة الوجود» مع كل الاستعمالات البذيئة، والتأويلات الخاطئة بشأن هذه الوحدة الوجودية.

الرمز هو تعبير عن وحدة الكائن، وعن عُمق الحياة والفكر الذي يعكسها، فهو يبحث عن معنى الحياة، والكشف عن مضامينها من خلال قوانين الفكر في طريقة تنظيم هذه الحياة.

إذا كان الرمز يشغل وساطة بين العطاء الوفير للحياة والتنسيق اللغوي في الكلام، فإنه كينونة سابقة على اللغة. تشير محطات عديدة من نصوص ابن عربي إلى الأسبقية الأنطولوجية للرمز على حساب اللغة، وهذا مسوّغ كافٍ لجعل الكلام الإلهي رمزاً يسبق اللغة البشرية الناطقة به، كما سنقف عند ذلك في الفصول القادمة في معرض الحديث عن المصدر الأنطولوجي للقرآن.

الكلام الإلهي هو «قول» (le dire) نابع من النَّفَس الرحماني الأصلي، واللغة البشرية هي «تقوُّل» (le dit) في تحيين هذا القول القبلي الذي يعدّه

(1) Ibid, p. XIII.

ليفيناس قول القُربة (proximité)، قول بابلي قبل التشظي اللغوي، لكن بينهما تضايُف بحكم القُربة التي أتاحت في التاريخ القُربان (sacrifice) بالأضحية والتسمية، وفي ظلها أو عتمتها العُنف النابع من الكلمة-الكلم، الكلمة-الجرح، الكلمة-الحتف: «متضايف القول-التقوّل، أي: تبعية القول للتقوّل، للمنظومة الألسنية وللأنطولوجيا هو الثمن الذي يطلبه التجلي»[1]. الثمن المستحق للتجلي هو أن ظهور الكلام الإلهي في التاريخ البشري ينجر عنه خضوع القول الأصلي إلى تأويلات التقوّل البشري، وربما تقويلات وذرائعيات هذا التقوّل في مختلف استعمالاته، وحِيَله. تبقى المسألة في معرفة إلى أي حدّ أفلح ابن عربي في جعل القول الإلهي محايداً بالمقارنة مع التقوّل البشري، وبأي فاصل أنطولوجي؟ هذا يتطلب الشرح والبيان في الفصول القادمة.

يمكن عدّ الرمز قولاً حياً، والعلامة تقوّلاً يستعمل هذا القول لغرض عملي أو أدائي. مثلاً، في الخطاب العلمي، تقوم العلامة الرياضية باستعمال الرمز المجرد من أجل تصنيف أكثر فاعلية للكلمات والأشياء؛ وتقوم العلامة الألسنية باستعمال الرمز من أجل التنسيق بين الأقوال (الفونولوجيا) وترتيب الدوال (السيمولوجيا) في مواد معلومة كالقاموس، أو الموسوعة. في كل الأحوال، تقوم العلامة، تقوّلاً بشرياً، في استثمار الاقتصاد الرمزي، قولاً أصلياً، هو علة وجودها، ونمط اشتغالها؛ لأنه سابق عليها في الدرجة، وفي الكينونة.

يتمتع الرمز كذلك بقيمة أيقونية تجعله يحيل إلى شيء آخر (متعالٍ، أو باطني) لا يتطابق معه، أو يتحد به، لكن يتضايف معه كالأب بالمقارنة مع الابن (استحضار اسم «أب» يقتضي بالضرورة وجود «ابن»)، أو كالشق الجليّ من القمر الذي يحتمل الشق الخفيّ. أما العلامة فلها بالأحرى قيمة

(1) Emmanuel Levinas, Autrement qu'être ou au-delà de l'essence, Le livre de poche, 1978, p. 17.

أيدولية في الالتصاق بالكلمة، تتطابق معها، وتُطبق عليها (تخنقها، تسجنها، تحتكرها...)، وهذا ما نلاحظه في النزوع الأيدولي (الأيقوني-المضاد) للتفسيرات القرآنية كما توقفنا عند بعض العيّنات مع ابن قدامة، وابن تيمية سابقاً: «ليس الطابع التوالدي (reproducteur) للصورة الذي يقرّبها من الرمز، وإنما جانبها الإنتاجي (producteur) والابتكاري، خصوصاً عندما يتعلق الأمر بالصورة الشعرية [...] ما تبتكره هو الجديد، هو غزو الكلام المفتوح في جديده على مستقبل اللغة، فهي تشكّل نواة الرمز، وقُدرته في المرجعية، والتمثيل»[1].

غالباً ما كان يُرى إلى الصورة على أنها مجرد إعادة إنتاج الواقع، أو نسخ الظواهر ذاتها. لكن تتمتع الصورة بقوة في الخلق والإبداع؛ لأنها تبتكر عالماً جديداً بفهم جديد. يتوافق هذا وفكرة الخلق الجديد عند ابن عربي؛ الذي ينفي أن يكون العالم مبنياً على التشابه؛ لأن الأصل الذي يصدر عنه هو في شأن جديد، لا يفتر طرفة عين، ولا ينفد من حيث المنة والعطاء. ثمة تجديد في الخلق يجعل الصور القرآنية والصور الوجودية المساوقة لها في تجدُّد لا ينضب. تنبني الصورة على بداهة «كأن» (comme si) أو «الرؤية مثل» (voir comme)، وهذا يجعل منها ذات بنية استعارية بامتياز، كأن الكلمات القرآنية هي كائنات وجودية، أو رؤية الكلمات القرآنية بوصفها كائنات وجودية؛ نظراً للتناظر الكائن بينهما، أو التماثُل الكائن بين القرآن والوجود عند ابن عربي: ««الرؤية مثل» هي العلاقة الحدسية التي تجمع بين المعنى والصورة»[2].

كل صورة قرآنية تحتمل معنى خاصاً هو الصورة الوجودية المقابلة لها، صورة شاعرية وحسية من حيث الإدراك والتذوّق.

العلاقة بين المعنى والصورة حدسية (intuitive) كما نعتها ريكور؛ لأنها ترتقي بالإدراك الحسي إلى مصاف التعبير الشاعري، والذوقي.

(1) C. Hélou, Symbole et langage, op. cit., p. 17.

(2) P. Ricoeur, La métaphore vive, Paris, Seuil, 1975, p. 269.

تُشدد معظم التعريفات للرمز على خاصيته المزدوجة: «شيء يحيل إلى شيء آخر، ولا ينفك عنه». يقدم الجذر اليوناني عيّنة من هذا التلازم بين شيئين يتوجّب التقريب بينهما (symballein)[1]، حيث يكون الطرف الأول علامة يُتعرَّف بها (reconnaître) على الطرف الثاني: شيء جليّ يحيل إلى شيء خفيّ؛ شيء ظاهر يُتعرَّف به على شيء باطن... إلخ.

في الأصل، كان الرمز يدل على نصفي شيء (قطعة نقدية، أو قطعة فخار) يحتفظ بهما شخصان، ويورّثانهما إلى خَلَفهما. بعد زمن، يلتقي الخَلَف ليجمع بين النصفين للحصول على وحدة صورية كاملة (قطعة نقدية، أو قطعة فخار)[2].

يتمتع الرمز (sumbolon) بقيمة في **الوصل** الدال على التقارب والتعارف، ودرء **الفصل** الذي له علاقة بالشيطنة (diabolon) المفرّقة بين التحالفات.

يجعل الوصل بين الرمز والمرموز إليه شيئاً آنياً، ومتبادلاً، على العكس من العلامة التي تكون فيها العلاقة بين الدال والمدلول اعتباطية، وبرانية (الشيء الخارجي). قيم الوصل والتقارب والإحالة كلها ذخائر، يعوّل عليها التأويل الصوفي؛ لأنه يبتغي ما هو باطني، تكون فيها المسافة بين الرمز والمرموز إليه آنية، فورية، دورية، دون وسائط، أو قرائن.

بالإضافة إلى الوصل الذي يختزل المسافات، يتمتع الرمز بقيمة في **الإشارة**، فهو يشير إلى، أو يدل على؛ لأنه يُظهر شيئاً متوارياً، يُبرز حقيقة خفية، مع الإبقاء على الطابع الملغز (énigmatique) للشيء المتواري، أو الحقيقة المخفية: «الرمز هو تصوّر يُظهر معنى سرياً، إنه تجلي السر»[3].

---

(1) Barbara Cassin (éd.), Vocabulaire européen des philosophies, Paris, Seuil/Le Robert, 2004, p. 1159.

(2) Françoise Raffin, Le symbole et son interprétation, Paris, Delagrave, 2004, p. 17.

(3) دوران، جيلبر، الخيال الرمزي، ترجمة علي المصري، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط2، 1994م، ص10.

يقوم الرمز على نوع من الالتباس في لعبة الكشف والحجب: يكشف عن المرموز إليه، ويحجبه في الوقت نفسه؛ ليحافظ على جانبه السري والملغز.

للرمز كذلك قيمة في **الجمع** أو **الضم** بابتكار مجتمع يتعرّف فيه الأعضاء على الرموز المتبناة والمتداولة، وينجر عن هذا الجمع إقصاء مجتمعات أخرى لا تتعرّف فيها على رموز لا تقتسمها. مثلاً، الصليب في المسيحية هو رمز يتعرّف به المنتمون إليها على بعضهم بعض بأنهم يتقاسمون عقائد، وممارسات مشتركة، ويُقصي مجتمعات اعتقادية أخرى لا تنتمي إلى هذا الفضاء الرمزي. فالرمز له، إذاً، قيمة في **الأداء**، حيث إن الممارسات أو الشعائر تميّز بين مجتمع وآخر في كيفية السلوك، والصلاة، والصدقة، والحج... إلخ. هذا التمايُز في الممارسات يرتبط بشيء أساس أو جوهري هو المعنى المستنبَط.

تكمن الوظيفة الرمزية في استخلاص معنى معيّن من ظاهرة، أو واقع. كل علاقة بالواقع تمر عبر وساطة الرمز، لأنها تتوصّل بالمعنى المستخلص من الظواهر، أو الوقائع.

أخيراً، يتمتع الرمز بقيمة في **الروح**: مجال الرمز هو الحلم، ما وراء الحس، الرؤيا... إلخ؛ فهو يسجّل قطيعة مع الحس، ومع الدلالة المادية أو الحرفية للظواهر أو النصوص؛ أو لنقل بأن الرمز يرتقي بالحس إلى مجال أسمى من اللطافة، والروحانية، مجال يستأثر به الخيال والصورة الشعرية والعرفانية، فهو في مقام الوساطة بين الحس والروح، في شكل برزخ أو كياسم (chiasme)، وجه إلى الظاهر ووجه إلى الباطن، وجه مزدوج يسعى إلى المحافظة على الطابع الجدلي والدينامي بينهما.

يتأرجح الرمز بين **الحدوث** (avènement) **والحدث** (événement)، بين الأصل الذي يعبّر عنه واللغة التي يعبّر بها. تساعدنا هذه الثنائية بين الحدوث والحدث في استجلاء العلاقة المعقّدة والمبهمة، عند ابن عربي، بين الكلام الإلهي في حدوثه الأصلي النابع من النَّفَس الرحماني، والحدث البشري في تقوّله للكلام الإلهي في لغة مفهومة ومتداولة، أي: **الحديث** في مختلف

أشكاله: تفسير، تأويل، تلاوة، سرد، قصة. ينحصر عَصَب النظرية الهرمينوطيقية للقرآن عند ابن عربي في هذا التمفصل بين حدوث القول الإلهي نشأة أصلية، وحدث التقوّل البشري تحييناً تداولياً.

الرمز والأمثولة: طبيعة مشتركة أم قطيعة مستهلكة؟

بين الرمز (symbole) والأمثولة (allégorie) صراع تاريخي ومذهبي، لم ينفك عن العودة؛ لأنه يطرح العلاقة بالموضوع (الإله، الوجود، الطبيعة...) من حيث الإدراك الوجودي (الرمز) أو من حيث الاستعمال البلاغي (الأمثولة).

ثمة مجموعة من الخصائص تميّز الرمز عن الأمثولة: ينبني الرمز على الجمع بين حدود العلاقة (منطقية، أو أنطولوجية) والتوحيد بينها في مشابهة متبادلة؛ أما الأمثولة، فإنها تركز على التباعُد الكائن بين الحدود وعدم اختزال الحدود إلى بعضها بعض؛ لأنها تقول شيئاً بالتدليل على شيء آخر.

ثمة إزاحة في الدلالة: «تفهم الأمثولة شيئاً عن طريق شيء آخر»[1]. خاصية الرمز هي الوحدة المتحققة بين الأشياء، وحدة متعالية لا طبيعية، أي: من إنتاج العقل، وتدبير القصد؛ والأمثولة هي الاختلاف الجوهري بين الأشياء. غير أن الوظائف المختلفة بين الرمز والأمثولة لا تجعل منهما عناصر أجنبية عن بعضها بعض. في كل وحدة، ثمة فلسفة عرفانية، أو باطنية تبحث عن الخفي والضمني (huponoia) في الظواهر، والأحداث، والقصص، والأساطير، وفي كل بحث عن الخفي والضمني ثمة سعي نحو المختلف والمتميّز، وهذا ما يحدد طبيعة الأمثولة[2].

كانت تأويلات الملاحم والأساطير في العصور العريقة ذات بنية أمثولية تبحث عن أسرار الوقائع المقدسة والمتخيّلة، وكان يكتسي هذا البحث دلالة

---

(1) Jean Pépin, Mythe et allégorie, Paris, Etudes Augustiniennes, 1976, p. 88.

(2) Ibid., p. 85.

رمزية بارزة في معرفة الأمر الذي يوحّد بين الأساطير والملاحم، بمعنى «الثابتة» المشتركة بين قصص مختلفة.

تحمل الأمثولة طابعاً ملغزاً في سعيها نحو إدراك السري، والضمني، والخفي، والمضمر؛ لأنها عندما تتحدث عن شيء وتُفهِم شيئاً آخر، لا تقوم سوى بتفسير أحدهما بالآخر، وما يحتمل هذا التفسير من التباس مفتوح على اللغز؛ الذي يكابد الحقيقة المعقدة للوجود.

مفاهيم العماء، والخلق الجديد، والنَّفَس الرحماني التي تداولها ابن عربي، وجعلها مفاتيح في قراءة النص القرآني، تنخرط كلها في هذا المجال الأمثولي المسمى اللغز، فهي تفتح فضاءً من الفهم الأنطولوجي للقرآن، لكن تغلّفه دائماً بحُجب تحافظ بها على طابعه المبهم والملغز، وهذا ما يمنح له البُعد السري والرمزي؛ لأن الحقائق التي يختزن عليها القرآن تأتي مغلّفة بإمكانات أيقونية وشاعرية تقول شيئاً، وتعني به شيئاً آخر، أي إجراء في التحويل (transfert) والانزلاق (glissement) يجعل المعنى مسألة آثار تُقتفى، وليس دلالة يُقبَض عليها.

الطابع المفتوح في تحويل المعنى إلى صفقات في تجارة رمزية دائمة مع الكلام الإلهي، وفي تزحلق المعنى على تضاريس النص المنعرجة؛ هو ما يميّز، أساساً، الرؤية الأكبرية للقرآن.

اتخذ الفاصل بين الرمز والأمثولة صيغة راديكالية في الأزمنة الحديثة، وهو فاصل إبستمولوجي أملاه تطوّر الإجراءات البلاغية والمعرفية، والاصطدام بالطبيعة المعقدة للنصوص المقدسة، والملحمية، والأسطورية.

يقدّم غادامير بعض السمات التي تختلف فيها الأمثولة عن الرمز، من حيث إن الأمثولة تعقد علاقة وثيقة بالخطاب أو القول (logos)، ويجعلها في صُلب المجال البلاغي والهرمينوطيقي؛ بينما لا ينحصر الرمز في مجال الخطاب بقدر ما يبتغي المعنى. يستقل الرمز بمعنى خاص، وهو طابعه

الرمزي بالذات[1]، هو لحمه (chair) الملتحم بما يشير إليه، أو يدل عليه، هو تجسيد المعنى في الرمز ذاته.

يقضي غادامير بأن التمايز بين الأمثولة والرمز فاصل إبستمولوجي في تنظيم الخطاب، وترتيب آلياته وأنماطه. لكن، عندما يتعلق الأمر بتحديد الوظائف والاستعمالات، خاصة في المجال الديني، فإنهما يؤدّيان أدواراً متكاتفة، سواء من حيث الاستعمال الحجاجي والبلاغي في التدليل على الحقائق (الأمثولة)، أو من حيث الاستثمار الباطني والجفري في الولوج في الحقائق (الرمز).

إذا كانت الغايات معلومة، وهي الارتقاء نحو درجة أعلى من المعرفة، وهي العرفان، فإن المنطلقات معلومة، وهي العتبة الحسية التي تتطلب المجاوزة، لكنها عتبة «لابدّية». «إن المنهج الأمثولي في التأويل، والمنهج الرمزي في المعرفة، يتحققان للغرض نفسه. لا يمكن معرفة الإلهي سوى انطلاقاً من الحسي»[2]؛ سواء كان هذا الحسي علامة موضوعة في الطبيعة، أم آية مطبوعة في الذات.

تؤدّي الأمثولة والرمز وظائف مشتركة، تختلف في الصيغة والحدّة، بينما تنقل الأمثولة الدلالة من علامة إلى أخرى؛ على سبيل الإزاحة والتحويل، فإن الرمز يبتغي دلالة أعلى، وقيمة أرقى، ينم عنها المعنى الجفري (anagogie) بصفته غاية الغايات التي يصبو إليها العارف في سفره الأنطولوجي، وسلوكه العملي: «لا يمكن إدراك المفهوم الحديث للرمز دون اللجوء إلى الوظيفة «العرفانية» التي يحتملها، وإلى اللوحة الميتافيزيقية الخفية التي تقبع وراءه»[3]. فالرمز يبتغي الأعماق، أو الأغوار التي يمكن أن تصل إليها الذات العارفة،

(1) Hans-Georg Gadamer, Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique, tr. P. Fruchon, J. Grondin et G. Merlio, Paris, éditions du Seuil, 1996, p. 89.

(2) Ibid., p. 90.

(3) Ibid.6.

وتبقى الأمثولة في حدود الآفاق التي تحيل فيها الأشياء إلى حقائق أعلى لا تُدرَك بالأدوات البرهانية. وجد هذا الفاصل بين الرمز والأمثولة ردكلة حاسمة من طرف هنري كوربان؛ الذي يُعلي من شأن الرمز في قراءته لابن عربي، ويُلحق الأمثولة بالبُعد العقلي الجاف: «علينا العودة إلى التمييز، الأساسي في اعتبارنا، بين الأمثولة (الأليغوريا) والرمز. فالأولى عملية عقلية، لا تفضي إلى الانتقال لا إلى مستوى جديد، ولا إلى عمق جديد للوعي. إنها تشخيص، في مستوى واحد من الوعي، لما قد يكون معروفاً قبلاً بشكل من الأشكال. أما الرمز فيعلن عن مستوى آخر من الوعي يكون غير البداهة العقلية. إنه «شيفرة» لغز ما، والطريقة الوحيدة لقول ما لا يمكن إدراكه بطريقة أخرى»[1].

يبرر كوربان الفاصل الإبستمولوجي بين الرمز والأمثولة من حيث الفاصل الأنطولوجي بين أشياء يتم اقتناصها في **الآفاق** (علامات موضوعة تتطلب الإدراك العقلي)، وأشياء يتم حدسها في **الأعماق** (آيات مستبطنة في الذات تقتضي الإدراك العرفاني)؛ بين التمييز المعرفي من أجل **الفصل** النظري (الأمثولة) والجمع العرفاني من أجل **الوصل** الأنطولوجي (الرمز). في الأمثولة، تبقى الأشياءُ أشياء، وفي الرمز تضحى الأشياء صوراً. في الأمثولة، تبقى الأشياء تحت طائلة العقل والخطاب؛ وفي الرمز، تلج الأشياء في مجال الخيال والحلم. قد يكون هذا الفاصل الحاسم الذي وضعه كوربان عبارة عن قطيعة راديكالية فيها بعض المبالغة والإفراط؛ من أجل إنقاذ ما يمكن إنقاذه من النزوع الباطني؛ الذي برهن على سعته الهرمينوطيقية، وثرائه المذهبي في الفلسفات العرفانية، الإيرانية مع الإسماعيلية، أو الأندلسية مع ابن عربي ومدرسته.

تبدو لي هذه القطيعة الراديكالية مفتعلة؛ لأنها قبل كل شيء ذرائعية: الانتصار للباطنية بالإعلاء من شأن الرمز.

(1) كوربان، هنري، الخيال الخلاق في تصوف ابن عربي، ترجمة فريد الزاهي، منشورات مرسم، الرباط، 2003م، ص22.

للأمثولة الحق الطبيعي في كل مذهب باطني كالذي ينافح عنه كوربان، وفي كل سلوك أيقونوفيلي؛ لأن النصوص، النثرية أو الشعرية، التي يعبّر بها المذهب عن عقائد، أو تمثلات لا تخلو من علائق نظرية وعقلية؛ لأنها حاملة رؤية ما، حاملة مفهوم حول موضوع الرؤية. لا يتعلق الأمر بهدم الحس من أجل الارتقاء نحو المثال، ولكن **تحويل الحس إلى مثال** في الارتقاء الروحي، و**تحويل المثال إلى حس** في الالتقاء الأنتربولوجي والفهم البشري.

إن القطيعة التي أجراها كوربان تمس، مباشرة، العلاقة المتشابكة بين الفلسفة والعرفان، أو بين الفلسفة والتصوف، فهو ينتصر للعرفان بصفته مجال الرمز الباطني، ويترك الفلسفة على الهامش بوصفها مرتع الأمثولة العقلية. غير أن هذه القطيعة المفبركة لا تعدِل في رؤية ما هو عليه المذهب بالذات. إذا رأينا ما عليه مذهب ابن عربي، فإنه أمشاج من العرفان والفلسفة؛ تمثلات مشتركة من الحقائق الباطنية والمتعالية، ومن النظريات الفلسفية في الوجود والطبيعة.

لا شك أن خيط أريان الذي كان يهتذي به ابن عربي هو المرجعية الإسلامية من قرآن وخبر (لا غبار على ذلك)، لكن المضامين هي فلسفية وكوزمولوجية وميتافيزيقية من الدرجة الرفيعة. حتى إن بعض النصوص جاءت في صيغة **استبدال**، بأن يستبدل ابن عربي المقولات الفلسفية (الجسم، النفس، العقل الأول، النفس الكلية...) بمقولات مستوحاة من المرجعية الإسلامية (العرش المحيط، الكرسي، القلم، اللوح المحفوظ...). تغيّرت الأسماء وما تبدّلت المسمّيات.

يكفي أن نقرأ بعض الرسائل مثل «**التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية**»، «**عُقلة مستوفز**»، «**رسالة الاتحاد الكوني**»، لنتيقن من الحضور المكثف للخطاب الفلسفي بإجراءاته البرهانية، ودور الأمثولة في التمييز والتنويع. لربما كانت الغاية هي الارتقاء إلى العرفان الكلي بعد الحصول على

المعرفة التجزيئية، غير أن أحدهما لا يُقصي الآخر في مساحة الاقتصاد الصوفي.

الاختلاف بين الأمثولة والرمز في الدرجة لا في الطبيعة، وجعل كوربان من اختلافهما قطيعة مذهبية في الدرجة وفي الطبيعة، وهذا تفنّده نصوص عديدة من الكتابات الزاخرة لابن عربي.

ب- الانحناء الرمزي: مقاربة باروكية في صيغة التأويل:

هل يمكن الحديث عن تأويل باروكي في معرض الحديث عن تأويل رمزي؟ قبل الوصول إلى حقيقة الباروك، كما سأقدم له بعض الخصائص لاحقاً، سأقدّم، مدخلاً لذلك، مجموعة من الميزات التي يمكن بموجبها الحديث عن تأويل باروكي.

كل تأويل رمزي من شأنه أن يدل على العلاقة، من أي طبيعة كانت، بين الرمز والمرموز إليه. ليست هذه العلاقة ثابتة، ولكنها متحوّلة بحركة الحدود ذاتها، وليست مبنية على التماثُل، أو المطابقة (سأناقش هذه الفكرة لاحقاً)، ولكن تحمل شيئاً يمكن نعته بالانحناء (inflexion) وبالانتحاء (tropisme)؛ لأن الرمز ينحني ليميل إلى المرموز إليه، ليس في الآفاق السرمدية القاصية، ولكن في الأعماق الذاتية الدانية؛ ولأن الانحناء والانتحاء يتطلبان أساساً أن هناك طية (pli)، كما سيأتي الوقوف عندها، تنبسط (لتجعل الرمز والمرموز إليه غير متطابقين) وتنقبض (لتجعل الرمز متضايف المرموز إليه)، وفي عملية انبساطها وانقباضها يمكن فهم العلاقة (غير الثنائية وغير المتطابقة) بين الداخل والخارج، أو بين الظاهر والباطن... إلخ.

- الميلان والزيغان: اشتراطات باروكية:

ليست العلاقة بين الرمز والمرموز إليه علاقة فاصلة يصبح فيها الرمز مجرد علامة اعتباطية في الدلالة على الشيء، ولا أمثولة إيحائية تحيل إلى الشيء. هو في مسافة منطقية وأنطولوجية عنها، وإنما هي علاقة واصلة تجعل

الرمز يُدرك صلته بالمرموز إليه في انحناء، أو انطواء. ثمة عطف يجعل الرمز يميل إلى ذاته في التعبير عن الأمر الذي يرمز إليه. قد يكون هذا العطف أو الانعطاف شيئاً أيدولياً، لا يشير إلى حقيقة أخرى سوى إلى ذاته. لكن، حتى إن اتخذ الرمز هذه الصورة الأيدولية في المرجعية الذاتية (auto-référence)، فهي ليست مرجعية صنمية يثبّت بها الحقائق في ذاته، وفي محض ظهوره.

إن الانعطاف الذي يحققه الرمز هو من أجل طيّ الحقائق المتعالية، وتقريبها من الشرط الأنطولوجي والأنتربولوجي للعارف.

ثمة جملة طريفة عند ابن عربي مفادها أن «اعوجاج القوس استقامته»[1]، للبرهنة على أن العالم على صراط مستقيم، مثلما تشمله الرحمة الواسعة. ليس الاعوجاج سوى انعطاف باروكي لما هو عليه العالم من استقامة. لا ينبني مبدأ الاستقامة والاعوجاج (مثله مثل مبدأ الظاهر/الباطن، السوي/الشاذ، النور/العتمة...) على سند منطقي ليرى التناقض، ولكن على دعامة أنطولوجية، تكون فيه العلاقة تداخلية بالمعنى الفينومينولوجي للكلمة.

معرفة لماذا كان التأويل موضوع احتراس ونبذ، هي معرفة أن التأويل يحتمل في وظيفته على نوع من الانعطاف، أو الانعراج، عبّر عنها القرآن بالزيغ والفتنة، الزيغ الذي يدل على الميل، وجاء في لسان العرب: ««وإذا زاغت الأبصار» أي: مالت عن مكانها، كما يعرض للإنسان عند الخوف»[2]. بإزاحة الزيغ أو الميل من الدلالة الأخلاقية في الانحراف إلى الدلالة الأنطولوجية في مسايرة الحقائق، والتمايُل معها، فإننا نتوصل إلى أن التأويل لم يكن سوى صورة باروكية في متابعة زيغان الأشياء، طريقة انحرافها، صيغة ميلانها. تؤدي الكلمة «فتنة» دلالة مماثلة، مع ضرورة إزاحة المسألة من الشرط الأخلاقي إلى المعطى الأنطولوجي.

---

(1) الفتوحات، 2/ 435؛ الفتوحات، 3/ 119؛ أيضاً، الفتوحات، 2/ 647: «وهو [الجسم] كما رأيت مائل إلى الاستدارة وإن كانت له الحركة المستقيمة».

(2) ابن منظور، لسان العرب، 20/ 1900.

في الأصل، الفعل فَتَن معناه: أجاد بالتمييز بين الرديء والجيّد: «الأزهري وغيره: جِماع معنى الفتنة: الابتلاء، والامتحان، والاختبار، وأصلها مأخوذ من قولك: فتنت الفضة والذهب؛ إذا أذبتهما لتميّز الرديء من الجيّد، وفي الصِّحاح: إذا أدخلته النار لتنظر ما جودته، ودينار مفتون»[1]. تحمل الصور المصاحبة للفعل فَتَن طبائع باروكية في الحرق، الاكتواء، التصفية، المحنة، الاختبار. ويضيف لسان العرب في الصفحة نفسها: «ابن الأعرابي: الفتنة: الاختبار، والفتنة: المحنة، والفتنة: المال، والفتنة: الأولاد، والفتنة: الكفر، والفتنة: اختلاف الناس بالآراء، والفتنة: الإحراق بالنار، وقيل: الفتنة في التأويل: الظلم».

مثلها مثل الزيغ، تنطوي الفتنة على صورة الميل: ما يميل إليه القصد، إلى درجة أن ابن عربي، ولاعتبار اشتقاقي هو في الحقيقة اعتبار فينومينولوجي، ربط المال بالميل. فالمال، عملة متداولة، يستميل القلوب. لا أحد يسلم من فتنته الباروكية؛ لأن كل واحد متعشّق بميلانه الأصلي. المال ميلان يستميل الولهان. فلأنه ميلان، فهو يتيح الحركة في العالم، في التجارة المادية أو الرمزية، في كوثرة المنافع، في تصميم التقنية، في زخرفة الحضارة، وهي مظاهر باروكية تصدم العين، وتثير الإعجاب بفائض الدهشة، كما جاء في لسان العرب: «الفتنة: إعجابك بالشيء»[2]؛ وتثير الولع والشغف: «معنى المفتون: الذي فُتن بالجنون»[3]. هذه كلها صيغة الإطناب، والمبالغة، والغلوّ (hyperbolique) لما هو عليه الشرط الباروكي للفتنة. هناك طبعاً الاعتبار الأخلاقي لهذه المفاتيح اللغوية (الزيغ، الفتنة)، لكنها لا تساعد على الولوج في غَور ما نحن بصدد تبيانه، وهو الشرط الباروكي لكل رؤية تأويلية تساير ميلان الأشياء، زيغان المقاصد، روغان

(1) المرجع نفسه، 38/ 3344.
(2) ابن منظور، لسان العرب، دار المعارف، القاهرة، (د.ت)، مادة (فتن)، ص3345.
(3) المرجع نفسه، 3345 .

الدلالات؛ لكل معيش أنطولوجي للشرط الأنتربولوجي. عندما نقرأ الآية ﴿إِنَّمَآ أَمۡوَٰلُكُمۡ وَأَوۡلَٰدُكُمۡ فِتۡنَةٞۚ﴾ [التّغَابُن: 15]، فإننا نلج في عُمق ما هو عليه الإنسان من ابتغاء الفتنة، ليس بالمعنى الحصري والمحذَّر منه، ولكن بالمعنى الأنطولوجي للشرط الأنتربولوجي.

الإنسان مجبول على الميل؛ لأنه خُلق على هيئة الاستدارة، كما جاء عند ابن عربي[1]، ولأن الميل هو الأصل الأنطولوجي الذي جعل المال والأولاد أمراً ممكناً: الميل نحو المال من أجل المنفعة، الميل نحو السكينة للإنجاب، الميل نحو الأولاد بالعطف (العاطفة). هناك ميل ما، وهذا الميل أصلي وجوهري في الإنسان يجعل من تأويله للعتبات والسياقات هو مسايرتها، والسلوك وَفقها؛ لأن التأويل يتخذ هنا قيمة أنطولوجية واسعة في فهم الوجود المجابَه، وليس القيمة الإبستمولوجية الحصرية في تفسير نصوص، أو علامات. الميلان الأصلي لدى الإنسان هو ما سماه جيل دولوز «طيات النفس» (les plis de l'âme) في معرض شرحه لنظرية ليبنتز الميتافيزيقية بالمقارنة مع النزوع الباروكي الذي عاينه، وانعكس على كتاباته. ثمة انحناء (inflexion) في النفس يجعل الخواطر والأفكار تتردد عليها في شكل تجاعيد، وتذبذبات؛ لأنها قصديات ملتوية تبعاً للانحناء الكائن في النشأة الأنطولوجية نفسها؛ ولأن هذا الانحناء ينعكس أيضاً على انفعالات النفس (les passions de l'âme) في شكل انهمام ذاتي (auto-affection) كالذي عيّن به ابن عربي «الكرب الأصلي» في أصل النشأة، ومنحه كوربان قراءة فينومينولوجية وفيرة في «الخيال الخلاق». الانحناء كما يحدده دولوز هو «مثالية أو افتراضية لا توجد حالاً سوى في النفس التي تغلّفها. إن النفس لها طيات، حبلى بالطيات»[2]. هناك، إذاً، تضمين (inclusion) يجعل النفس في انحناء على ذاتها، يطبعها ما سماه ليبنتز ذرة روحية، أو مونادا (monade)،

(1) الفتوحات، 2/ 433.

(2) G. Deleuze, Le pli. Leibniz et le baroque, op. cit, p. 31.

والتي تعني «وحدة» بالمعنى المتداول لدى الأفلاطونية المحدثة: الواحد (l'Un) له خاصية الانطواء والتطور (القبض/ البسط)، والكثرة (multiplicité) هي التعاريج التي يُحدثها الواحد في انطوائه، وانبساطه[1].

كان محمود قاسم قد تطرق في دراسة مقارنة بين ابن عربي وليبنتز إلى الاشتراك في وجهات النظر بينهما، لكن جاءت دراسته سردية إنشائية لم تقف بشكل مفهومي مركب على أهم عامل جمع بين ابن عربي وليبنتز، وهو عنصر «الباروك» الذي يجمع، من جانب آخر، ابن عربي والرواقية، أو ابن عربي وسبينوزا، أو أيضاً ابن عربي وجاك دريدا.

لا نتعلم شيئاً كثيراً عندما نقرأ ما يلي: «يتفق كل من محيي الدين بن عربي وليبنتز في نقطة أساسية تعد محوراً لنظريتهما الخاصة بالصلة بين الله والعالم. وتتلخص هذه النقطة المشتركة بينهما في أن العالم مركب من ذرات روحية، وأن الحياة تسري في كل كائن من كائنات هذا العالم، سواء ظهرت لنا هذه الحياة أم خفيت على أبصارنا»[2]. يمكن الاطلاع على ذلك بمحض المقارنة بين ما كتبه ابن عربي وليبنتز، لكن العنصر الجامع بين نظريتهما هو الشيء المفقود في هذه الدراسة، وهو الذي ننعته، هنا بالباروك.

كان بالإمكان استثمار فكرة السريان في العالم كأمواج متعالية في النفس، أو موجات أثيرية بمفهوم لوكريتيوس (Lucrèce) هي سيمولاكرات الطبيعة، وأن هذا السريان هو جريان لمجرى الطبيعة ذاتها، في انعراجها وتمددها. غير أن محمود قاسم يستثمر فكرة السريان في مجال مماثل هو السيلان الهيرقليطي، ومسألة تجديد الخلق عند ابن عربي، وهذه إصابة في محلها. لكنها لم تبرز بالشكل الكافي لماذا يتفق ابن عربي مع ليبنتز في إثبات تعاريج، أو طيات في النفس التي تتدفق على الإدراك نفسه، وعلى التأويل في طريقة تقدير الأشياء، وتدبيرها.

---

(1) Ibid., p. 33.

(2) قاسم، محمود، محيي الدين بن عربي، مرجع مذكور، ص170.

إن وجود هذه الطيات في شكل استعدادات، أو انفعالات (اعتقادات مُنعقدة) هو ما يُعطي للتأويل السند المتعالي؛ لأن لا يمكن تبيان كيف يقرأ العارف القرآن، وكيف يؤوّله إذا لم يكن الدافع هو الاستعداد الأصلي الذي يساير شكل الكلمات، صورة الدلالات، إبهامية الخواطر والأفكار... إلخ. لا توجد قراءة أو تأويل دون معرفة كيف تتصرف الذات العارفة بموضوع قراءتها، وتأويلها. نجد إشارة مفيدة عند أيان ألموند تجعل من الاعتقاد مسألة انعقاد في النفس، أي: الطية، أو الثنية في الذات؛ التي تتركب منها فكرة، أو بديهة، أو مسلّمة: «ولعله من المهم في هذا السياق ملاحظة أن المصطلح العربي الذي يستخدمه ابن عربي للتعبير عن الإيمان هو الاعتقاد والعقيدة؛ الذي يرجع جذره إلى معنى انعقاد العُقدة، أو إلى ربط شيء ربطاً محكماً. ولذا، فحين يقول ابن عربي: إن «كل فرقة اعتقدت شيئاً عن الله»، فهو يعني أن «كل فرقة عقدت عقدة على الله»[1]. أما الله الذي يمتنع عن التصور، والذي يثير بامتناعه هذا الحيرة، فلا تنعقد عليه أية عُقدة، حاله في ذلك من حال الاختلاف المرجأ التي لا تندرج في أي تصور، فتفكك كل نص، وتمزعه»[2].

فالعُقدة التي ينجر عنها اعتقاد معيّن هي الثنية داخل الذات التي ينجر عنها تمثّل، أو تصور لا يتطابق مع موضوع التصور ذاته. العُقدة هي بالتعريف باروكية النشأة والشكل؛ لما تنطوي عليه من ألياف متشابكة، وفي البُعد المتعالي من أطياف مستبطنة في الذات في شكل خواطر، أو أفكار، أو صور ذهنية، أو حُلمية، أو أوهام. تتخذ العُقدة صورة المونادا التي تقوم بليّ العالم في ذاتها، تطويه في داخلها، تعقده في ثناياها. يمكن أن نضفي على العُقدة محتويات سيكولوجية في الاعتقاد، كما هو حاصل في علم النفس الاجتماعي من خلال التمثلات (représentations) المحبوكة والمتداولة، أو مضامين

---

(1) الفتوحات 3/ 465. فصوص الحكم، ص121.

(2) ألموند، أيان، التصوف والتفكيك: درس مقارن بين ابن عربي وجاك دريدا، مرجع مذكور، ص97.

دينية في العقيدة؛ بعقد مجموعة من الأحكام والقواعد في الذات في شكل تنزيه، أو تقديس.

غير أن العُقدة أركيولوجية في نشأتها وطبيعتها، لها قبليات أنطولوجية تتوثق بها في شكل ميثاق، أو ميل، أو نزوع، أي: القُدرة على الانعطاف باستقطاب جِماع العالم في الذات، كما كان شائعاً في التصور القديم مع فكرة «الإنسان نسخة مختصرة عن العالم»[1] التي وجدت مع المونادا اكتمالها الميتافيزيقي. في هذه العُقدة تتراءى حبكة التأويل بوصفه طريقة في الانعطاف.

هل التأويل منحني البنية؟ الحرباء والدائرة:

توصلنا، سابقاً، إلى أن التأويل إجراء في الكشف والبيان، وأنه لا ينحصر في تفسير النصوص والوقائع، ولكن ينخرط في بنية أنطولوجية تمس الكائن في رمته.

يمكن القول: إننا نؤوّل مثلما نتنفّس؛ لأن كل وضعية (معرفية، أو وجودية) تقتضي إرادة في الفهم، والفهم يعانق الكينونة في رمتها، وليس مجرّد إجراء سيكولوجي في قبض ذهني على حقيقة الأشياء البرانية. ليس الفهم مجرد نمط في المعرفة، هو قبل كل شيء نمط في الوجود.

إذا كان التأويل يقوم في جوهره على الفهم وضعية أنطولوجية، وإذا كان الفهم لا ينفك عنه الكائن مثلما لا ينقطع عن التنفس، فإن التأويل لا يفتر لحظة من عُمر الكائن ما دام هو في سماع أبدي لصوت أصلي نابع من «كُنْ» الكينونة والتكوين؛ ويتحدد هذا السماع والفهم في الكلام الإلهي الأصلي الذي يتخذ من القرآن جسداً له. يكتسي هنا التأويل قيمة كونية، من أصل «كُنْ» الكينونة والتكوين، ويتخذ ألواناً عديدة في مسايرة ما هو عليه العالم من تجليات وتلوينات.

---

(1) الفتوحات، 2/ 150. إخوان الصفا، الرسائل، الرسالة الثانية عشرة، مطبعة نخبة الأخبار، الهند، 1305هـ، ص297.

لتبيان هذا الطابع المتلون للتأويل، ألجأ إلى استعارة واستدارة. أما **الاستعارة** فهي الحرباء التي يستعملها ابن عربي عنواناً على التجليات المتواترة؛ وأما **الاستدارة** فهي قيام التأويل على الدائرة، يتمفصل فيها أولها بمآلها، وبرّر فكرة التأويل بحثاً في البدايات الأصلية، والغايات القصوى. هذا البُعد الدائري هو، أيضاً، بُعد انعطافي يقوم عليه الاشتراط الباروكي.

في فصول عديدة من الفتوحات، يصوّر ابن عربي التجلي الإلهي بمثال من العالم الحي وهو الحرباء، لما يعكسه هذا الحيوان من اشتباه بالتشبّه بالألوان التي يحل بها: «قال تعالى ﴿وَأُتُوا۟ بِهِۦ مُتَشَٰبِهًا﴾ [البَقَرَة: 25] أي: يشبه بعضه بعضاً، فيتخيل أن الثاني عين الأول وليس كذلك، بل هو مثله. والفارق بين المثلين في أشياء يعسر إدراكه بالمشاهدة إلا من شاهد الحق، أو تحقق بمشاهدة الحرباء. فلا دليل من الحيوانات على نعت الحق بكل يوم هو في شأن أدل من الحرباء. فما في العالم صفة ولا حال تبقى زمانين، ولا صورة تظهر مرتين»[1].

يدفع التشابه نحو التأويل، نحو الفصل بين شيئين متشابهين قصد تسليط الإنارة عليهما، والتمييز بينهما. غير أن الطبيعة الباروكية للوجود تقتضي أن التشابهات متواترة كلمح البصر، وبالتالي فإن التأويل ضرورة آنية مصاحبة لكل العتبات الأنطولوجية التي تتواتر فيها هذه التشابهات. ومما يزيد من عُمق التشابه المؤدي إلى الاشتباه هو الشؤون التي يتلبّس فيها الحق صورة الخلق، مثلما تتلبس الحرباء صورة الألوان التي تحط فيها.

لا شك أن ابن عربي يمنحنا هنا مبدأ هيرقليطياً حول الطبيعة المستحيلة للعالم، لا ينفك عن الاستحالة والتحوّل في صور متعددة تكاد تتشابه، وتثير الاشتباه، والالتباس.

غير أن الاستحالة التي يتميّز بها الوجود تجعل كل كائن له فردية خاصة كالبصمة الفريدة، فلا يبقى الكائن على حاله زمانين؛ لأن حال الزمن «ز 1»

(1) الفتوحات، 2/ 500.

يختلف عن حال الزمن «ز2» من حيث المعطيات التداولية، والظروف المعلومة والمشهودة؛ ولا تظهر صورة مرتين؛ لأن في المرة «م1» تبدو مختلفة عن المرة «م2»، في عيون الناظر، وليس في ماهيتها بالذات، وهذا يُفسر العُقدة المنعقدة بشأنها في شكل تمثّل، أو تصور، أو خاطر: «ما من صورة ينجلي فيها إلا إذا ذهبت، ما لها رجوع، ولا تكرار»[1]. هل ثمة تناقض بين التشابه في الأحوال والصور الذي ينجر عنه الاشتباه والالتباس، ويقتضي التأويل للفك والحل، وبين فرادة كل حال وصورة، فرادة يتعذّر معها التكرار؟.

في الواقع، يلعب ابن عربي على وتر الحقيقة المركبة للوجود، حقيقة باروكية مبنية على اجتماع الأضداد، بين هوية واختلاف، تشابه وتمايز، تماثُل وتعارض... إلخ.

فضلاً عن ذلك، إذا كانت فرادة الأحوال والصور تفسر الماهية الثابتة التي تكون عليها، فإن التأويل يفسر الأشكال التي تتغيَّر بها بمجرد أن تتجسد فيها، وتتغيّر في عيون المتلقي الذي يشكّل عنها فكرةً، أو تصوراً. في حديثه عن المعاني المجردة قبل تلبُّسها بحضرة الحس، وهذا نزوع أفلاطوني واضح، فإن ابن عربي يستعمل الاستعارة نفسها: «فإن المعاني هي أصل الأشياء، فهي في أنفسها معانٍ معقولة غيبية، ثم تظهر في حضرة الحس محسوسة، وفي حضرة الخيال متخيلة، وهي هي، إلا أنها تنقلب في كل حضرة بحسبها؛ كالحرباء تقبل الألوان»[2].

تبقى المعاني، إذاً، على ماهيتها ما لم تختلط بالحس أو الخيال. ففي حالة ما إذا تجسّدت في الحس أخذت ألوانه، وإذا تجلت في الخيال بدت بألوانه، لما يكتنف الحس والخيال من تشابه في الأشياء، والتباس في

---

(1) الفتوحات، 4/ 280.

(2) المرجع نفسه، 2/ 677.

الحقائق: «فالكامل من يرى اختلاف الصور في العين الواحدة، فهو كالحرباء. فمن لم يعرف الله معرفته بالحرباء؛ فإنه لا يستقر له قدم في إثبات العين»[1].

الجمع بين التشابه والاختلاف هو عين الكمال في نظر ابن عربي؛ لأنه يجمع بين الوجود والتأويل، بين ما يحتمل التشابُه (الحس والخيال) وما يسعى إلى التمييز (التأويل)، لكنه يقع في الاشتباه والالتباس (الحيرة).

في كل الأحوال، يجد التأويل نفسه في دائرة تؤدي به إلى الحيرة؛ لأنه تأويل **يحور** على رحى الموضوع، **ويحار** من الأشكال الملتبسة التي يتخذها هذا الموضوع: «أمر الله تبارك وتعالى نبيه ﷺ أن يقول: ﴿رَّبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾ [طه: 114]، أي: ارفع عني اللبس الذي يحول بيني وبين العلم بالخلق الجديد، فيفوتني خير كثير حصل في الوجود لا أعلمه، والحجاب ليس إلا التشابه والتماثل، ولولا ذلك لما التبس على أحد الخلق الجديد الذي لله في العالم في كل نَفَس بكل شأن»[2].

سأناقش في الفصل الآتي الإجراءات المعرفية بين **تأويل** بوصفه الطريق نحو المعرفة، و**علم** بوصفه منتهى هذا الطريق.

ما نستخلصه من هذه الفقرة هو أن الخلق الجديد، وما يكتنفه من التباس «ثابتة» في المذهب الأكبري تجعل التأويل أمراً مسترسلاً، ومصاحباً للكائن، يعيشه مجالاً أنطولوجياً قبل أن يختبره إجراء معرفياً.

كيف أن التأويل، إذاً، هو منحني البنية، منعطف الهيئة، باروكي الهيكل؟ رجوع مقتضب إلى مفهوم التأويل، يمنحنا كل هذه الخصائص التي نحن في صدد اكتشافها.

تتفق كل المعاجم والقواميس حول صورة بارزة من التأويل، منقوشة في جسده الحرفي بالذات: التأويل من الأوْل، وهو الرجوع. الأوْل: هو الرجوع

(1) المرجع نفسه، 4/ 186.
(2) المرجع نفسه، 4/ 22.

إلى أوائل الأمور: مصدرها أو مبدئها. لا يأتي هذا الرجوع في صيغة بديهية حدساً معطى، أو إدراكاً شفافاً، وإنما الرجوع هو انعراج (اللعب على وتر القلب اللغوي بين رجع وعرج). الرجوع: هو انعراج لأنه يُضاد ماهي عليه حقائق الأشياء في التقدم نحو الأمام، أي: ابتغاء الغايات السامية؛ فهو رجوع يسبح ضد التيّار، يعرج بصعوبة وإضناء على البدايات الأولى للأشياء، المبادئ الأصلية للكلام الإلهي، البدايات البابلية للقول البشري... إلخ. كل رجوع فيه عناء وجهد؛ لأنه عروج بين التيّار الجارف لمجرى الأشياء.

يقدّم ابن عربي في «**كيمياء السعادة**» جوانب من هذا العروج على حقائق الأشياء بين مسافر بعقله، وهو الفيلسوف، ومسافَر به، وهو الولي، أو المتصوف.

لا يهمني هنا الفاصل المذهبي بين الفيلسوف والمتصوف؛ لأن ابن عربي ينتصر دائماً للثاني على حساب الأول، حتى وإن اعترف **بالحق** الذي يسبح فيه الأول دون **الحقيقة** التي يتنعم فيها الثاني[1]. ما يهمني هو أن الرجوع إلى حقائق الأشياء بالعروج على مبادئها الظاهرة والباطنة يتغلّف بمكابدة يخرج منها المسافر (الفيلسوف، أو المتصوف) نقي المعدن، بحكم أن كيمياء السعادة التي يتحدث عنها ابن عربي تخص كيفية علاج الإكسير، وتنقية المعادن لاستخلاص الذهب، وما يكتنف هذه العملية من انتقال في الأحوال والأطوار: «فإذا غلبت عليه علة من هذه العلل في أزمان رحلته، ونقلته من طور إلى طور، وخروجه من حكم دور إلى حكم دور، واستحكم فيه سلطان ذلك الموطن، ظهرت فيه صورة نقلت جوهرته إلى حقيقتها، فسمي كبريتاً أو زئبقاً»[2].

التأويل هنا عبارة عن تطهير. فالرجوع الذي هو عروج يقتضي تصفية المعدن بكل ما تحتمله هذه التصفية من اكتواء بنار المحن والتجارب

(1) حول موقف ابن عربي من الفيلسوف طالع مقدمة الفتوحات، 1/ 32.
(2) الفتوحات، 2/ 270.

المصاحبة للسفر عبر حقائق الأشياء. الغرض من هذه الكيمياء الروحية بلوغ الكمال الذي يحدده في «اللحوق بالدرجة العلى، وهو التشبه بالأصل»[1].

التأويل هو الأوْل باقتفاء أثار الكمال واللحوق بالبدايات الأولى؛ والوصول إلى هذا الكمال يتطلب العروج، نوع من الانعطاف والاستدارة، تجعل طريق الوصول محفوفة بالمخاطر، والزلات، والمحن، وتقتضي التصفية، والتنقية لإكسير المعدن البشري.

إن التأويل الذي يبتغي الوصول إلى الكمال يُعطي الانطباع بأنه لا يرجع فقط إلى الوراء، من حيث التماس المصادر الأولى، ولكن يُعطي الانطباع أيضاً بأنه يذهب نحو الغايات القصوى، نحو المآل، هذا المآل الذي يلتحم بجسد التأويل بالذات. ليس مجرد انطباع؛ لأن التأويل يشتمل على عُنصر باروكي (حمال أوجه، وتناقضات) هو الجمع، في الاستدارة عينها، في الرجوع والعروج معاً، بين البداية والنهاية، بين الأول والمآل. هذا ما نقرؤه في المعاجم والقواميس: «آل الشيء يؤول إلى كذا، أي: رجع وصار إليه». الرجوع (إلى الوراء) والصيرورة (إلى الأمام) هما صورة التناقض الظاهري (oxymoron) الذي يحمله جسد التأويل بصفته جسداً باروكياً جامعاً بين الحقائق المتنافرة. غير أن الأكسيمور هو خاصية أنطولوجية كامنة في التأويل نفسه؛ لأن التأويل، الصوفي/العرفاني على وجه التحديد، له هذا الاعتبار في التوفيق بين نقيضين، وعنيتُ بهما الظاهر والباطن: أول المعنى الحرفي (البدايات الأولى) والمآل نحو المعنى الجفري (النهايات القصوى) وما يستدير بينهما من معنى أمثولي/رمزي ومعنى أخلاقي، تبعاً للمعاني الأربعة التي قامت عليها الكتابات المقدسة.

الظاهر/الباطن هو تناقض براني، أو في الواجهة؛ لأن العلاقة بينهما أصلية واستدارية عندما تكون أول النقطة هي عينها مآل النقطة أو خاتمتها في

(1) المرجع نفسه، 2/ 272.

الدائرة، فلا نتحدث عن تناقض، وإنما عن اكتمال، تبعاً لمبدأ اللحوق بالدرجة العليا، وهو ابتغاء الكمال والتشبه بالأصل عند ابن عربي.

نتحدث عن عتبة أنطولوجية هي الحيرة، والحيرة هي أحسن ما يعبّر عن النزوع الباروكي في التأويل الصوفي؛ لأنه يجمع بين الأضداد والتناقضات في وحدة متعالية.

الحيرة عند ابن عربي هي منتهى المعرفة، أو سقف العرفان، وهي الصيغة المكتملة لما يمكن أن يكون عليه التأويل الباروكي في النص الصوفي.

يلخص الباب الخمسون من «**الفتوحات**» جوانب معرفية وروحية من الحيرة التي يعدّها منتهى المعرفة التي يصل إليها العارف: «قال ﷺ: «اللهم زدني فيك تحيّراً»[1]. فإنه كلما زاده الحق علماً به زاده ذلك العلم حيرة، ولا سيما أهل الكشف؛ لاختلاف الصور عليهم عند الشهود»[2]. فالاختلاف في الصور يورث الحيرة نظراً لتوالي التجليات، والتباسها. كل تأويل لهذه التجليات المتوتّرة والمتواترة يدور حولها ولا يصيبها في الصميم. هذا الدوران على رحى التجليات يُكسب الحيرة لاعتبارين شبه متناقضين:

1- يكتنف هذه التجليات الغموض والالتباس لتسارعها الصُّوَري.

2- عدم إدراك هذه التجليات هو إدراكها في عتبات أنطولوجية منطوية، في المكامن الغائرة من الذات: «فإنه ما يحصل بيدك [أي: قدرتك] منه شيء، ولا تعتمد إلا عليك؛ لأن مرجعك إليك»[3].

هذا التناقض الحي والخلاق بين الالتباس والالتماس، بين غموض التجليات وإدراكها بالذات، هو ما برّر اللجوء المتكرر عند ابن عربي إلى

(1) مجموعة الرسائل والمسائل، ابن تيمية، 1/ 211.

(2) الفتوحات، 1/ 271.

(3) المصدر نفسه، 4/ 280.

مقولة أبي بكر مفادها أن العجز عن درك الإدراك هو الإدراك عينه: «قال أبو بكر الصديق رضي الله عنه في هذا المقام، وكان من رجاله: العجز عن درك الإدراك إدراك، أي: إذا علمت أن ثم من لا يعلم ذلك هو العلم بالله تعالى، فكان الدليل على العلم به عدم العلم به»[1]. غير أن العارف لا يتحدث، في مساحة الاقتصاد الصوفي، عن التناقض بالمعنى المنطقي للكلمة، وإنما عن التناقض كإمكان وجودي يميّز الكائن في رمته.

إدراج التناقُض الموصل إلى الحيرة هو إجراء باروكي في التأويل الصوفي ذاته. الحيرة هي منتهى المعرفة لأنها إدراك دائري للكينونة (360 درجة) في اكتمال متحقق: «فالحائر له الدور والحركة الدورية حول القطب فلا يبرح منه»[2]. يقوم التأويل الصوفي بمجاراة هذه الدائرية الاكتمالية للحيرة؛ ولأن التأويل نفسه دائري البنية، منحني الهيئة، باروكي الهيكل: «وصاحب الطريق المستطيل مائل خارج عن المقصود، طالب ما هو فيه صاحب خيال إليه غايته: فله «من» و«إلى» وما بينهما»[3].

تأويلات العارفين هي مسايرة التجليات في التباساتها، وتعاريجها، ودائريتها، أو لولبيتها: «فالوصول إلى الحيرة في الحق هو عين الوصول إلى الله، والحيرة أعظم ما تكون لأهل التجلي لاختلاف الصور عليهم في العين الواحدة، والحدود تختلف باختلاف الصور والعين لا يأخذها حد ولا تُشهَد، كما أنها لا تُعلم. فمن وقف مع الحدود التابعة للصور حار، ومن علم أن ثم عيناً هي التي تتقلب في الصور في أعين الناظرين لا في نفسها علم أن ثم ذاتاً مجهولةً لا تُعلم ولا تُشهَد»[4].

---

(1) المصدر نفسه، 1/ 271 وأيضاً الفتوحات، 4/ 43؛ «رسالة إلى الإمام الرازي»، في: الرسائل، ص243؛ عقلة مستوفز، ص96-97.

(2) فصوص الحكم، ص73.

(3) المصدر نفسه، ص73.

(4) الفتوحات، 4/ 43.

لا يمكن اختزال التناقُض؛ لأنه كامن في التركيبة الأنطولوجية للكائن، وفي التركيبة الباروكية للتأويل، بين القُدرة على الوصول إلى العلم والعجز عن إدراك هذا العلم؛ الذي هو إدراك من نمط معيَّن، وبقناة فريدة يسميها ابن عربي «الوجه الخاص» الذي سنقف عنده في الفصل الخامس.

يأتي الالتباس، ومعه الارتباك والحيرة، من كون أن التجليات تتنوّع بالحدود الأنطولوجية ذاتها مع بقاء العين في نفسها لا يعتريها التبدُّل.

تُدرك التأويلات الصور الوفيرة التي تغمر الوجود؛ لأنها تُدرك الحدود الأنطولوجية للكائنات التي تتردد عليها التجليات، وهي حدود صورية متعددة الوجوه، مترددة النزوع، متسارعة الميول، يجعل القبض عليها أمراً مستحيلاً بالمعنى المزدوج للاستحالة:

1- **استحالة سلب** بعدم إدراك أعيانها.

2- **استحالة إيجاب** بالتحوّل معها، وإدراك آثارها.

فالأمر عظيم، كما يقول ابن عربي، «والمدعو إليه لا يقبل الحصر ولا ينضبط»، لأنه زئبقي، ومستحيل البنية «فليس في اليد منه شيء»[1] ما دام العجز عن إدراكه رهين التحوّل المتسارع في الهيكل، وفي الهيئة، «فما هو إلا ما تراه في كل تجلٍّ»[2] أي: تبعاً لقُدرة الرائي على الرؤية والتمييز، وقُدرة المؤوّل على المسايرة والمجاراة. فالحيرة سائرة ومتمددة: «فما ثم إلا حائرة، وما ثم حاكم إلا الحيرة»[3]؛ تتطلب المجاراة من لدن تأويل قابل على الجمع بين النقائض ومتابعة، مضنية وحائرة، لما هو عليه الوجود من التباس في الصور، وتمازج في الحقائق، أي: الكشف عن باروكية متحققة في العالم يتلون بها التأويل في طريقة قراءة هذا العالم، وقراءة مرآته المنعكسة فيه، وهي الكلام الإلهي المتجسّد في الكائنات.

(1) الفتوحات 4/ 186.

(2) المصدر نفسه، 4/ 186.

(3) المصدر نفسه، 4/ 198.

2- التأويل الباروكي: كيف أن التأويل رؤية منعرجة للنص؟ الانحناء والانكسار:

لا يعمل التأويل، إذاً، سوى بالتلوُّن بالحالة التي هي عليها العالم من التباس وارتقاء، فيأتي هو الآخر حرباوي الشكل، وباروكي النزوع والمشهد، خصوصاً في التأويلات الصوفية/العرفانية التي تختزن في بلاغاتها، الشعرية أو النثرية، على كم هائل من الصور الباروكية المزركشة، والمزخرفة، والمبهمة، والحائرة، أي: كل المادة الكثيفة التي يتركب منها أيٌّ عُنصر نسميه «الباروك».

سأقوم في القسم الثاني من هذا الفصل بتحديد ماهية هذا الباروك من الوجهتين التاريخية والبلاغية، والوقوف عند ما أطلقتُ عليه اسم «التأويل الباروكي» مجالاً للتأويل الصوفي/العرفاني عموماً، وأشكاله المنحنية في الصيغة، وفي الأداء. سيكون هذا التأويل الباروكي مدخلاً إلى فقه آليات اشتغال التأويل الصوفي/العرفاني؛ كالجمع بين النقائض والقيام على مبدأ الاستشعار من وجهة نظر معرفية، وعلى مبدأ الانعراج والانعطاف من وجهة نظر أنطولوجية.

أ- الباروك: ما هو؟

يمكن التمييز بين عتبتين في الباروك:

1- **الباروك التاريخي** الذي تجلى في الآداب والفنون، وكان أوجه عطائه وهيمنته بين القرنين (16 و17م)، وبالتحديد بين (1540 و1700م)، في إيطاليا؛ التي عرفت أروع وأنوع حركة فنية في التاريخ الغربي. الباروك التاريخي هو علامة على أزمة الحركة الإنسية (humanisme) في أوربا[1].

2- **الباروك الأزلي** في شكل «أيون» (éon) كما اكتشفه أوجينيو دورس لدى اليونان القدامى، وهو «ثابتة» (constante) عابرة للأزمنة، تجعل بعض

(1) Henriette Levillain, Qu'est-ce que le baroque? Paris, éd. Klincksieck, 2003.

السمات متشابهة بين ثقافات مختلفة، وميول متناقضة (في الأذواق، والأديان، والشعائر)، وتجعل السمات نفسها تظهر في أزمنة، ثم تختفي في أزمنة أخرى، لتعود وتظهر من جديد، حاملةً الأنماط نفسها من التفكير والسلوك. إنها «أيونات ثقافية» تجعل المختلف مماثلاً في أزمنة معلومة، وأمكنة محدودة[1].

الباروك هو أيون عابر للأزمنة وللأمكنة، يضع بصمته العابرة، لكن العائدة في دورات منتظمة، على سطوح الممارسات الثقافية، في الفنون، والآداب، والصنائع، والأبنية. الباروك هو سمة ثقافية؛ فهو قابل للعَوَد الأبدي بين الأزمنة والأمكنة، في أقنعة جديدة، في أساليب متجدّدة.

سأركز اهتمامي على الباروك الأزلي، على الرغم من التحفّظ الذي أبداه بعض المتخصصين في ذلك، أي: استحالة تمديد كلمة لها سيمانطيقا خاصة، وتاريخ معلوم على كل الأزمنة والأمكنة[2].

يأتي التركيز على هذه العتبة الأزلية من كون أن التشابهات الكائنة بين الأفكار، على الرغم من التباعد في المسافة، والتباين في التاريخ، والتعارض في الإيديولوجيا أو الدين، لا يمكنها أن تكون محض المصادفة، إذا لم تكن هنالك، سلفاً، «ثابتة» عابرة للأمم ولتواريخها، تضع بصمتها على كل مرحلة تجتازها، تقرّ بالتماثل في الوقت نفسه الذي تقرّ فيه بالاختلاف، الأمر الذي يجعل الباروك أزلياً، من منظور دورس مثلاً، هو أنه حامل لبعض السمات الكونية كالتعريج، والانكسار، والالتواء، وهي أشكال بقدر ماهي سمات، لا تنطبق فقط على المواد المراد قولبتها، ولكن أيضاً على التصورات، والسلوكيات، والتأويلات، التي تتخذ كلها منعرجات، والتواءات، لغرض أو لآخر، يتعيّن الكشف عن طبيعته، ونظامه.

---

(1) Eugenio d'Ors, Du baroque, tr. Agathe Rouart-Valéry, Paris, Gallimard, 1968, p. 80.

(2) H. Levillain, Qu'est-ce que le baroque? op. cit., pp. 153-155.

قد تكون هذه المنعرجات والالتواءات علامة على الزيغ، والفتنة، وابتغاء التشابه كما جاء في الآية القرآنية [آل عمران، 7]، وهي نعوت «باروكية» بامتياز؛ لأن الباروك صُوّر، هو الآخر، على أنه مَرَضي، شاذ، منحرف، متذبذب، متقلب، متدحرج، ملتوٍ، عنكبوتي، حرباوي، منفصل، غامض، مبهم؛ أي: كل النعوت التي ترفع عنه الاستقامة، والوضوح، والبداهة (الأسلوب «الكلاسيكي» في الآداب والفنون بالمعنى التاريخي للكلمة).

غير أن الميل الذي يأخذه الباروك، وهو الانعراج، والانحراف، والالتواء، كامن في طبيعته الأصلية كطبيعة مطبوعة، وموضوعة، أي: غير قابلة للحكم بالمعنى العقلي، أو الأخلاقي. إنه باروك قابل للوصف، في شيئيته الذاتية (chose-même) كما يُقال في الفينومينولوجيا، ولا يمكن الحكم عليه سوى برميه بوابل من النعوت الاحتقارية؛ التي تحجُب نظام اشتغاله الأزلي عبر الثقافات، والتأويلات.

عندما نتحدث عن الباروك، فإننا نستحضر **الحركة**، والحركة هي بالتعريف عفوية، تلقائية، منحرفة. جوهر الباروك هو الحركة؛ لذا جاءت التعبيرات الفنية للباروك حاملة فكرة الحركة، بما في ذلك، في الأشكال الثابتة كالرسم، أو النحت، لتصوّر تماثيل جامدة، لكنها توهم بالحركة في شكل قفز، أو دهشة أو، امتعاض... إلخ.

وبما أن الحركة تفلُت من الضوابط العقلية، أي: قُدرة العقل على ضبط الأشياء التي تفلت منه (التحوّل في الطبيعة، الجنون، المبهم...)، فإنه غالباً ما كان يُوضع الباروك في عِداد اللامعقول، ويجعله أقرب إلى الحدوس الفارّة، والتجارب المفرطة: الشطحات الصوفية، التجارب العرفانية، العبقريات المنعزلة... إلخ.

يقترب الباروك في بنيته وجوهره من كل ما هو عرفاني، وغير برهاني؛ لذا كان حضوره في العرفان أقوى، في النصوص النثرية الغامضة، أو في القصائد الشعرية المحمومة، علاوةً على مصافحته لمجال يتمتع بوحدة الوجود: «كل

حساسية باروكية تميل إلى الحلولية (panthéisme)»[1]. الحلولية، هنا، هي حركة الفكر في الطبيعة (كما نقرأ عند هيغل)، شيء ينساب في الأشياء، ويمنحها القوة، والحياة، والتعقّل الضمني؛ لذا لا نتعجب أن تكون معظم فلسفات وحدة الوجود، من الرواقيين إلى هيغل، مروراً بابن عربي، وسبينوزا، ترى في العالم كائناً حياً وعاقلاً؛ لأن الروح السارية فيه (الإله عند الرواقيين، المطلق عند هيغل، النَّفَس الرحماني عند ابن عربي...) تجعل الحركة فيه (أي: القوة والحياة) «ثابتة» منتظمة، وهذا هو التحديد الأقوى لكلمة باروك، كما فهمه دورس.

إذا كان الباروك ينعطف على الحركة، والحياة، والقوة، ويتمظهر في العفوي، والملتوي، والمنحرف، فلأن الطبيعة نفسها ذات أشكال باروكية من حيث النشأة والتطور (الحركة والحياة إذاً)، ومن حيث التجلي والمسار (الالتواء، الانحناء... إلخ)، ولأن الروح الذي يتخذ مسكناً له في الطبيعة هو، أيضاً، ذو مسار متحوّل من حيث الرؤية، والقصدية، والنفوذ.

معظم الرسائل الفلسفية العريقة، الكوسمولوجية والميتافيزيقية، من الرواقيين إلى ابن عربي، مروراً بلوكريتيوس وإخوان الصفا، تحمل، دون لَبْس، معالم رؤية باروكية للعالم.

لقد كانت أفكار دورس بشأن الباروك ذات أهمية كبرى في الكشف عن انتقالات الروح الفنية في التاريخ، غير أنها كانت مرفوضة لدى بعض المؤرخين الأقحاح؛ الذين لا يعترفون سوى بموضوعية الحدث التاريخي (الباروك الحصري في إيطاليا وامتداداته إلى أقاليم أخرى من أوربا)، وقابلة للتعديل، أو إعادة القراءة من طرف من ينادون بالانفتاح على الذخائر الأدبية[2]، والتأملات الفلسفية[3].

---

(1) E. d'Ors, Du baroque, op. cit., p. 118.

(2) Jean Rousset, La littérature de l'âge baroque en France. Circé et le paon, Paris, Librairie José Corti, 1953.

(3) Christine Buci-Glucksmann (dir.), Puissance du baroque. Les forces, les formes, =

جاء التصحيح من كون أن الباروك ليس جوهراً ثابتاً بالمعنى الذي سنّه دورس، ولكنه عبارة عن سمة أو ميزة كما نقرأ في أول جُملة عند جيل دولوز[1]. وتكمن السمة أو الميزة في الطيّة (pli) لما تحمله من كل الخصائص الباروكية: انثناء، انطواء، انعراج، انحراف: «ميزة الباروك هي الطية الذاهبة نحو اللانهائي»[2].

يمكن قراءة التأويلات طيّاتٍ: إنها تمارين، فكرية وبلاغية، في اللانهائي (ومنه لانهائية التأويل)، لا تنفك عن الانثناء والانعراج بالكشف، في النصوص والوقائع، عن طبائعها الباروكية الحاملة لنوع من الزيغ السيمانطيقي، والفتنة الجمالية؛ الكاشفة عن حركة ضمنية في ثبوتها الحرفي بالذات، عن تعاريج والتواءات؛ لأن النصوص، بقدر ماهي قراطيس عليها حروف، هي أيضاً تضاريس تنكشف فيها جغرافيا الفكر في طريقة انتظامه اللغوي؛ نفوذ الروح (puissance) في تلافيف الحروف، وهنا بالضبط تنكشف الطبيعة النفوذية للباروك، فهو شيء نافذ، ينساب، يتسلل، كالماء أو كالهواء (طاقة النَّفَس pneuma: من الرواقية إلى ابن عربي)؛ شيء يحمل سمات الخلق، والإبداع[3]، كالطبيعة ذاتها في إبداع الأشكال الغريبة في التعرية الجيولوجية، أو في الطفرات البيولوجية.

النفوذ الباروكي بوصفه طاقة، وقوة، وحياة هو ما يميّز كل عملية إبداعية، فنية أو تأويلية، من شأنها أن تَبسُط هذا النفوذ في القراءات، وتكشف عن هذا النفوذ، أيضاً، في الإبداعات والابتكارات.

تُبرز بوسي-غلوكسمان جانبين متناقضين في الباروك[4]:

= les rationalités, Paris, Galilée, 1996; Gregg Lambert, The Return of the Baroque in Modern Culture, New York, Continuum, 2004.

(1) Gilles Deleuze, Le pli. Leibniz et le baroque, op. cit., p. 5.

(2) Ibid.

(3) C. Buci-Glucksmann, «Préface», in: Puissance du baroque, op. cit., p. 13.

(4) Ibid., p. 20.

1- **الجانب التفكيكي**[1] الذي يحبّذ التشتيت والتجزيء، وينتهي بتأويلات بلاغية ورمزية تنطوي على مفاعيل اللغة. يقوم هذا الجانب التفكيكي على الفراغ، والتيه، والغياب، ويعوّض الواقع بمفاعيل هي مجرّد إيهام، أو سيمولاكر (simulacre)، وينتهي بهدم المركز وقانون الهوية.

2- **الجانب اللامتناهي** الذي يشتمل على الامتلاء واللانهائي، ويجعل من الحياة قالباً أو مطرساً (matrice) لا ينفك عن توليد الإمكانيات والقوى النشيطة والنافذة؛ بالبحث عن بؤرة التجميع الجدلي والدينامي؛ التي تنبع منها طاقة الخلق والابتكار.

بين الفراغ والملاء، بين التشتيت والتركيب الجدلي، نجد أن السمة البارزة للباروك هي التناقض الحي والخلّاق، هذا التناقض الذي ينبغي أخذه تواقتاً (coincidentia) بالمعنى الأكبري (ابن عربي) أو الكوسوي (نيكولا الكوسي) في حديثه عن «تواقت النقيضين» أو بالمعنى الهيغلي في حديثه عن «اللُّغوة» (Aufhebung) الآيلة نحو التركيب الجدلي.

تقدّم بوسي-غلوكسمان تفسيراً لهذا التواقت، وهو تكوير العتمة على التنوير، أو الانفعال على العقل، أو الظاهر على الباطن؛ لأنهما غير متناقضين، ولكن فقط معكوسين، كالانعكاس/العكس المرآوي؛ ويقدّم بير سونغارد قراءة لذلك، وهو أن التركيب أو التعقيد (complexité) الذي يميّز الباروك هو حصيلة «تواقت المتناقضات»[2]، حيث تتشكل من هذا التواقُت

---

(1) ليس غريباً أن يربط البعض عودة الباروك بقيم ما بعد الحداثة القائمة على البلاغة والتفكيك والخيال، أي كل القيم الباروكية على هامش العقل والبرهان. راجع مثلاً:
Stamatina Dimakopulou, «Remapping the Affinities between the Baroque and the Postmodern: The Folds of Melancholy & the Melancholy of the Fold» E-rea, 2006/4; Omar Calabrese, Neo-Baroque: The Sign of Times, Princeton University Press, 1992; «Les époques du kitsch: du baroque à la postmodernité» Congrès de Brest, Juin 2014; Else Marie Bukdahl, «Le baroque, récurrence d'une inspiration» in: Puissance du baroque, op. cit., p. 133.

(2) Peer F. Bundgard, «Forme, force et figure», in: Puissance du baroque, op. cit., p. 164.

شبكة مركّبة من القوى الحية والمتعارضة هي بؤرة القوة، أو عُصارة التشاكُل؛ لذا تأتي الأشكال الباروكية معقّدة، صادمة (تصدم العين)، مدهشة، خلابة... ليس غريباً أن يرتبط الاسم «باروك» بالصَّدَفة، أو الصخرة المعقّدة، العوجاء، الغريبة، الشاذة (barroco)[1] تنفلت من الانسجام (الأملس، المستقيم، المتناسق... إلخ)، أي: كل ما يتَّخذ صيغة «العادي» (normal) وما عداه شاذ، أو غير سويّ (anormal). كان المعياري (الوضوح، البداهة، الاستقامة، العقلاني، النهاري، البرهاني) خاصية «الكلاسيكي»، وكان الشاذ (الغموض، العُمق، التنافُر، الانفعالي، الليلي، الخيالي) سمة «الباروكي»[2]. لا يمكن أن لا نرى في هذين المتضادين (الكلاسيكي/الباروكي) علامة كونية تتعدى مجرّد التأريخ لفترة، أو إقليم. كذلك تجعل أنغولفنت (Angoulvent) من الباروك «تركيزاً مدهشاً لأفكار عظيمة»[3]، وفي الغالب متعارضة، كالسجال في أوج الحداثة بين فولتير التنويري والفكر الديني الدغمائي، وقبله الحوار بين ابن رشد البرهاني وابن عربي العرفاني.

هل يمكن أن نقدّم للباروك جغرافيا؟ إذا كان اهتمامنا بالباروك الأزلي فيما وراء الباروك التاريخي، ما الغرض من استحضار جغرافية الباروك؟ ليس بالضرورة جغرافيا طبيعية، ولكن جغرافيا ثقافية هي في مقام بوتقة تنصهر فيها ميول عديدة من ثقافات متنوّعة.

يقدّم لنا باحثان بعض الإشارات في ذلك:

1- أجينيو دورس[4] الذي رأى في قصة «حي بن يقظان» لابن طفيل سمة باروكية من حيث التصوير الفني لقصة الخلق، وتأثير هذه القصة على

---

(1) Claude-Gilbert Dubois, Le baroque. Profondeurs de l'apparence, Paris, Eurédit, 2011, p. 14-15; Benito Pelegrin, «Visages, virages. Rivages du baroque» in: Jean-Marie Benoist, Figures du baroque, Paris, PUF, 1983, p. 19.

(2) Benito Pelegrin, Figurations de l'infini: l'âge baroque européen, Paris, Seuil, 2000, p. 16.

(3) Anne-Laure Angoulvent, L'esprit du baroque, Paris, PUF, 1994, p. 8.

(4) E. d'Ors, Du baroque, op. cit., pp. 40-41.

غراثيان (Gracian) في استحضاره لشخص أندرينيو (Andrenio)؛ غراثيان الذي عاين الباروك التاريخي بكل ثِقله الفني والأدبي، وكلاهما (ابن طفيل وغراثيان) وليدا الجغرافية الإبيرية (إسبانيا والبرتغال حالياً).

2- بير أيج برانت[1] الذي تطرق إلى البيئة الأندلسية الغنية بالانصهار الثقافي الآتي من غياهب «الباروك العريق» (سينيكا Sénèque) والذاهب نحو التمارين الروحية لدى إغناسيو دي لويولا (Ignace de Loyola) مروراً بالحلقة الثرية لابن طفيل، وابن عربي، وأبراهام أبو العافية.

إذا كان برانت ينعت هذه الجغرافية الثقافية بـ: «تحرّر فلسفي» (libertinage philosophique)، فلأن الباروك المتمكّن من كتابات مفكريها، من أي ديانة أو ثقافة كانوا، جعل هذه الكتابات على هامش القواعد الميتافيزيقية والأخلاقية الراسخة والموضوعة؛ لأنها كانت تبتغي التأويل بوصفه نحواً وانحناءً، باعتباره رؤية مغايرة عما ورثته من تقاليد، وتمثلات.

أن يستحضر دورس وبرانت الثقافة الأندلسية في بوتقة الانصهار الثقافي؛ الذي أعطى وجوهاً فكرية في أشخاص سينيكا الرواقي، وابن عربي الصوفي الإسلامي، وأبو العافية العرفاني اليهودي، فلأن الجغرافية الإبيرية التي كانت تحمل/تحتمل هذه الوجوه، كانت جغرافية روحية ذات أبعاد باروكية، تماماً كتلك التي عيّنها هنري كوربان بالمقولة «طبوغرافيا روحية»[2] في معرض حديثه عن الخيال الخلاق لدى ابن عربي.

أعتقد أن كتاب كوربان، من ألفه إلى يائه، وفي بحثه عن نظرية في «عالم الخيال» (mundus imaginalis) عند ابن عربي، لم يكن يضع سوى معالم مبدئية لباروكية (baroquisme) خاصة بابن عربي[3].

---

(1) Per Aage Brandt, «Morphogenèse et rationalité: réflexions sur le baroque», in: Puissance du baroque, op. cit., p. 101.

(2) كوربان، الخيال الخلاق في تصوف ابن عربي، مرجع سابق، ص13 وبعدها.

(3) لم يفقه الجابري هذه الباروكية الخاصة بابن عربي، وهي باروكية مبنية على ما سُمي بالبُطلان أو الزوال (vanité)، أي: أن العالم زائل، ولا وجود له سوى وجود =

ب- التأويل الباروكي: مقدمة في تعاريج النص ومنعرجات النفس:

يقتضي الحديث عن تأويل باروكي في كتابات ابن عربي إزاحة المسألة من الطريق «الأرسطي/ الرُّشدي» كالذي انتهجه محمد عابد الجابري إلى الطريق «الرواقي/ الأوغسطيني» الذي فيه كثير من الوُسع النظري.

أود، هنا، مناقشة دراسة تنخرط في هذا الطريق «الأرسطي/ الرشدي»، دراسة فيها بعض الإجحاف النظري؛ لأنها لا تترك خياراً آخر سوى معالجة العرفان من الباب الضيّق والمحروس للمماثلة، وعنيتُ دراسة محمد البوغالي «من نظام المماثلة إلى فوضى المطابقة: مأزق التأويل العرفاني»[1].

= افتراضي بالمقارنة مع الوجود الحقيقي للإله. وأكثر ما تنتشر هذه السمة الباروكية في سرديات نهاية العالم. أقول: لم يُدرك الجابري نظام الباروك في كتابات ابن عربي، وراح يحكم عليه بالعُدّة الإبستمولوجية الثقيلة والمجحفة. نقرأ على سبيل المثال: «ومن الغريب أن ابن عربي الذي يحلو له، كما يحلو لجميع المتصوفة، الاستشهاد بالقرآن، ينسى أو يتناسى الآية التي تقول: ﴿يَسْـَٔلُكَ ٱلنَّاسُ عَنِ ٱلسَّاعَةِ قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِندَ ٱللَّهِ﴾ [الأحزَاب: 63]، ينسى هذه الآية الصريحة، ويذهب مع خياله وهواجسه فيحدد لـ: «الساعة» موعداً، ولـ: «عمر الدنيا» أقساماً ومراحل. على أن ابن عربي لم يكن الوحيد الذي فعل ذلك، فلقد تسربت هذه الهواجس والتخمينات إلى الفكر العربي الإسلامي، بما في ذلك السني منه، في وقت مبكر. ولا شك أنه كان لـ: «الفتنة الكبرى» التي عانى منها المسلمون بعد مقتل عثمان أثر في هذه النظرة التشاؤمية التي تتوقع نهاية العالم» الجابري، بنية العقل العربي، ص303.

أقول: بالأحرى النظرة الباروكية التي ترى العالم شبحاً منتصباً، وتزيد الوقائع السياسية أو الفتن والحروب والموت والدمار من ردكلة (radicalisation) هذه النظرة. فهي ليست نظرة تشاؤمية (سيكولوجية) بقدر ماهي موقف أنطولوجي من الشر الذائع في العالم، ومن خيالية هذا العالم، كونه حلماً عابراً كما جاء في معظم الأدبيات الباروكية، من أية ثقافة كانت. ليس غريباً أن تنتشر في أزمنة الفتن والحروب سرديات حول نهاية العالم، وبحث الوعي عن الخلاص في المشاهد الأخروية أو القيامية كعزاء للخرائب الدنيوية. تدخل هذه الاعتبارات كلها في حساسية باروكية ضلع فيها ابن عربي، ولم يرى فيها الجابري سوى ضرب من الرجم بالغيب.

(1) مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط - المغرب، بحث منشور على موقع المؤسسة بتاريخ 27 تشرين الأول/ أكتوبر، 2014م.

أريد تبيان أن التأويل العرفاني لا ينخرط، أساساً، في مبدأ المماثلة سوى من وجهة نظر سطحية، مرآوية كأقصى تقدير إبستمولوجي (الإنسان/العالم، الظاهر/الباطن...). أما البنيات العميقة (structures latentes) لهذا التأويل، ينبغي البحث عنها فيما كانت الفينومينولوجيا تصطلح عليه اسم «الاستشعار» (d. Einfühlung, fr. empathie)، وفيما كان الرواقيون أنفسهم يطلقون عليه اسم «التضامن الكوني» (gr. sumpatheia, fr. sympathie).

تساعدنا هذه المصطلحات على إنقاذ العرفان من القراءة الجافة والمجحفة التي تختزله دائماً إلى مطابقة شبه رياضية بين العوالم المتباينة؛ بينما أساسيات هذا العرفان هي في التجربة الحية للاستشعار أو التضامن؛ كما سأحدد بعض دلالتهما الفلسفية.

يعدُّ محمد البوغالي المطابقة هي جوهر الباطنية والآلية العرفانية بامتياز في إنتاج المعرفة الباطنية. تقوم هذه المطابقة على خاصيتين أساسيتين: التأويل اللانهائي (هذه خاصية باروكية تدبّر أساسيات النص العرفاني كما رأينا) والمماثلة التي تنتهي بالمطابقة. ولاحظ خلطاً بين المماثلة القائمة على قواعد موضوعية ومنطقية، عندما تندرج المشابهة في وضعية ذاتية وتخييلية تُسقط على النصوص أو الوقائع متشابهات غير مضبوطة نظرياً. ويتخذ مثالاً لذلك في المشابهة الشهيرة بين الإنسان الكبير هو العالم، والعالم الصغير هو الإنسان، وهي مشابهة ضلعت فيها فلسفات ميتافيزيقية وكوسمولوجية على غرار نميسيوس (Nemesius)، وإخوان الصفا، وابن عربي؛ ويخلص إلى أن «المنطق الباطني يقوم على التناظر (homologie) بين الإنسان والعالم»[1]؛

---

(1) البوغالي، محمد، «من نظام المماثلة إلى فوضى المطابقة: مأزق التأويل العرفاني»، ص15؛ وأيضاً، الجابري، محمد عابد، بنية العقل العربي، ص305: «إن الفعل العقلي، أو الآلية الذهنية التي يعتمدها العرفانيون في تأويل الخطاب القرآني، سواء على سبيل «الإشارة»، أو على سبيل «التصريح» هي المماثلة (Analogie) بين معان وآراء جاهزة لديهم، تشكل قوام مذهبهم، وبين المعنى الظاهر الذي تعطيه عبارة =

ويعدّ «مذهب المطابقة أو المماثلة هو نفسه الهرمينوطيقا»[1]، معنى أن النظرية التأويلية (على الأقل في التصوّر الهرمينوطيقي القديم) كانت تميل إلى الإطناب في المطابقة بفتح التأويل على لانهائية العلاقات بين العوالم المختلفة في تناظر مرآوي: «العالم بأكمله مسرح كبير للمرايا، إنه كل هيروغليفي ينتظر من يفك رموزه»[2].

الأمر الذي يشدد عليه صاحب الدراسة هو البُعد الاعتباطي والذاتوي في الجمع بين العوالم، وأن هذا الجمع يكتسي قيمة سرية انتهت بأن تحوّلت إلى مجتمعات سرية، أو منظمات خفية (يمكن استحضار الإسماعيلية، مثلاً) في

= النص، مماثلة قوامها «النظير يذكر بالنظير» حسب تعبير ابن الصلاح، ولكن مع المطابقة بين النظيرين، إما بالاحتفاظ بهما معاً مع إعلان التساوي بينهما، وإما بالاستغناء عن الذي يمثل «الظاهر» منهما، وإحلال الآخر محله». كان هدف الجابري انتقاد مبدأ المماثلة في الخطاب الصوفي، أو القياس العرفاني؛ الذي ينتقل من «المشابهة في العلاقة» إلى «العلاقة في المشابهة» أي: المطابقة، فتكون القضية الأرسطية الآتية «الخياشيم عند الأسماك بالنسبة للماء كالرئة لدى الحيوانات بالنسبة للهواء». تصبح المشابهة في العلاقة (خياشيم/أسماك، رئة/حيوانات) عبارة عن مطابقة (خياشيم/رئة، هواء/ماء) وهو خطأ معرفي؛ لأن الماء ليس الهواء، ولا الخياشيم هي الرئة.

يعتقد الجابري أن العرفان الإسلامي (الشيعي، الصوفي) أسرف في مبدأ المماثلة إلى درجة جعله مبدأ معرفياً، وتاريخياً، وسياسياً، المنهج الذي يعوّل عليه في كل تصور حول العالم. لكن يعترف في الأخير أن بعض أنواع المماثلة، في الصور والأشكال على وجه التحديد، تنفتح أكثر على الشاعرية منه على العقلانية، ومبدأ هذه الشاعرية، التي أعطيها عنوان الباروكية، تفوق قدرته، باحثاً إبستمولوجياً، غرضه النقد والسير وَفق العقل: «هنا في هذا المستوى تعكس المماثلة أدنى درجات العقل، درجة الحلم. وكما يقول بلانشي فإن الشعور بوجود تناظر بين الأشياء يحمل صفة الغرابة و«السرية»، بهذه الدرجة أو تلك، يمكن فعلاً أن تكون له قيمة شعرية عالية، غير أن طابعه الذاتي واللامراقب، أساساً، يجعله يفقد كل قيمة معرفية» المرجع نفسه، ص377.

(1) المرجع نفسه، ص16.

(2) المرجع نفسه، ص17.

التلقين، والتسرية (initiation): «إن المشترك بين كل المطابقات هو كونها تكتسي طابع الخفاء والسرية، وهذه الروابط المشتركة لا تتميَّز بأي صبغة موضوعية، وإنما هي خلاصة انطباعات وجدانية وذاتية، أو صوفية»[1]، ويستطرد كاتباً وموعزاً نوعاً من الشذوذ إلى هذا الإجراء التأويلي/الباطني: «إن بعض المطابقات يمكن أن تتحول إلى تطابقات مَرَضية مبنية على تأويلات ذُهانية، ويحصل ذلك عندما تكون القرابة بين شيئين ضئيلين جداً، ومع ذلك يتم إيلاؤها أهمية كبيرة»[2]. يستحضر محمد البوغالي، هنا، كل النعوت (التحقيرية) التي لحقت بالباروك نفسه على أنه شاذ، مَرَضي، مبهم.

سأناقش دراسة محمد البوغالي من مدخلين:

1- مدخل الإجحاف في الفصل بين العادي والشاذ (أمر عالجه بحنكة نادرة جورج كانغيلم)، وتوظيف تقنيات تحليلية معاصرة (الذُّهان، أو العُصاب) ليست محط إجماع على علميتها[3].

2- مدخل الإجحاف في قراءة فضاء الباروكي بأدوات الكلاسيكي، واعتبار هذه الأدوات موضوعية، علمية، يقينية لا تُناقَش؛ لأنها سليلة التاريخ الصبور للعلم الحديث الذي أفلح في إخضاع الظواهر الطبيعية إلى التحرّي العلمي في المخابر؛ والظواهر النفسية إلى الضبط الطبي (على الرغم من جهود ميشال فوكو في تفكيك أركيولوجي لكل هذه الانتصارات الوهمية للمعرفة العلمية المسماة «موضوعية»، خصوصاً فيما

(1) المرجع نفسه، ص20.

(2) المرجع نفسه، ص26.

(3) هناك تناقض في مبادرة محمد البوغالي، بين البرهنة على لاعقلانية التأويل العرفاني، والأخذ بمعجم التحليل النفسي الذي حُكم عليه أيضاً باللاعقل، وبافتقاد العلمية والمنهجية. كيف يعتمد على معرفة تحليلية psychanalytique ليست محل إجماع على طابعها العلمي؟ كيف ذلك وقد عضّ البوغالي بالنواجذ على الطابع العلمي والموضوعي، كما وقف إزاءه وقفة التحية العسكرية في دراسته، وأخص بالذكر البراديم «الأرسطي/الرشدي» الذي يشايع فيه محمد عابد الجابري؟

يتعلق بالنفس البشرية، أي: ظاهرة لا تدخل بسهولة تحت طائلة الأدوات التقنية والموضوعية للمختبر العلمي).

ب-1- السوي والمرضي: تضايف لا تناقض:

كان جورج كانغيلم قد درس، من وجهة نظر فيزيولوجية، العلاقة بين السوي والمرضي، وتوصل، من وجهة نظر فلسفية وقيمية (شايعه فيها ميشال فوكو في دراسته لتاريخ الجنون)، وهي أن الشاذ هو تعديل كمي في السويّ، وأن العلاقة بينهما ليست فاصلاً حادّاً[1].

ليس الشاذ مضاد السويّ، أي: معارض للمعياري (le normatif)، ولكن له معيار ضمني يختص به، لا يمكن الحكم عليه قيمياً، أي: من وجهة نظر الثنائية الراديكالية كالتي عيّرها نيتشه بالنسبة للأخلاق.

ليس الشاذّ أو المرضي سوى قوة تسير وفق معايير الحياة نفسها، تعمل على درء منتظم للاختلال، ومحافظة دؤوبة على الاعتدال.

تقوم الحياة بصهر الاختلاف الراديكالي بين السوي والمرضي، والتناوُب الحاصل بينهما هو كتناوُب دقات القلب بين الانقباض (systole) والانبساط (diastole). لا يمكن الحكم على التناوُب بين السليم والسقيم من وجهة نظر القيمة، ولكن من منظور «الكائن-هنا» (l'être-là) للطبيعة في وظائفها المتعارضة. إذا كان كانغيلم قد حصر المسألة في الطب الذي كان ينتمي إليه بحكم المهنة، فإن ميشال فوكو، في إرادته في قراءة التاريخ الفكري للغرب، انكب على دراسة مسألة كانت تنتمي هي الأخرى إلى الفاصل الراديكالي بين العقل واللاعقل؛ الذي اتخذ صوراً شتى: الجنون، الخبل، الشذوذ... إلخ.

استفاد فوكو من أفكار كانغيلم ليدعّم المسألة، ويوسّعها على أقاليم أخرى من المعرفة الغربية، وهي الطب النفساني الذي فتح فوكو النار عليه،

(1) Georges Canguilhem, Le normal et le pathologique, Paris, PUF, 1966, p. 67.

أي: معضلة التفكير في السقيم أو اللاعقل من مواقع سُلطة السليم والعقل. كان الطب النفساني بمثابة «مونولوج» العقل حول ما ليس بعقل، أي: أن العقل هو الذي أثبت ورسّخ مفاهيم ومقولات يُقصي بموجبها كل ما لا ينخرط إلى نظام السوي والعادي.

عمل فوكو على تفكيك فكرة «المرض العقلي» الذي جعله الطب النفساني أحد أبرز المصطلحات في معاجمه الثابتة في التاريخ الفكري الحديث والمعاصر؛ وخصوصاً الانتقال بالفكرة من التصوّر الميتافيزيقي الوسيطي إلى الفاصل الحديث (العصر الكلاسيكي) بين العقل واللاعقل.

عمل فوكو على تبيان نظام الخطاب للتصور الكلاسيكي، أي: كيف يتحدث العقل عن اللاعقل؟ من أية أرضية إبستمولوجية؟ وَفق أية أدوات وفرضيات؟ يتعلق الأمر، في نهاية المطاف، بالكيفية التي تنتظم بها القراءة العالمة، وليس الصورة التي يتجلى فيها الموضوع المدروس[1].

ما أوردتُ حالة كانغيلم وفوكو سوى لتبيان مسألتين:

1- العلاقة بين السوي والمرضي هي، قبل كل شيء، علاقة السوي بذاته: طريقة انتظامه، رؤيته لضدّه، سلطته على هذا الضد بتشكيل جداول (معرفية) في الفحص والتصنيف، تنتهي بأن تصبح ممارسات (سلطوية) في العزل والإقصاء.

2- العلاقة بين البرهان والعرفان هي الأخرى ذات عتبة معرفية-سلطوية، يقوم على أساسها البرهان بالحكم (والمحاكمة) على موضوع يضعه في المرتبة الدونية من الاعتبار النظري والإبستمولوجي.

العديد من الدراسات في السياق العربي الإسلامي تنخرط في هذا «البرهان» أو ما أطلقتُ عليه اسم البرادايم «الأرسطي/الرُّشدي» في الحكم

(1) Elisabeth Roudinesco, «Lectures de l'Histoire de la folie (1961-1986): introduction», in: Collectif, Penser la folie. Essais sur Michel Foucault, Paris, Galilée, 1992.

على موضوعات لا تنتمي إلى طبيعته النظرية والعملية؛ لأنها تقرّر مسبقاً بمشروعية أدواتها وسداد رؤيتها، وأن التجارب المسماة صوفية، أو عرفانية، هي شطحات أو نوبات عنيفة من الخبل والخيال الفاسد. أعتقد أن جعل هذا البراديم الحاكم المطلق على التجارب الهامشية ينتهي بجعل المعرفة سلطة؛ لأنه يؤسّس لنظام في الحقيقة تكون حقيقتـ[ـه] هي [الـ]حقيقة، دون نكرة حذرة، أو مسافة نقدية.

من جهته، كان بول ريكور قد بيّن أن المماثلة هي أداة في المقارنة، لكنها أداة سيمنطيقية عندما يتعلق الأمر بالصورة، وليست أداة منطقية[1]. الصورة هنا هي الصورة الرمزية التي لا يمكن اختزالها في لُعبة العلامات؛ لأنها صورة ذهنية، أو تمثّلية.

الصورة هي الصورة الاستعارية، يتزحلق فيها المعنى من الدلالة الحرفية إلى الدلالة التصويرية، والاستعارة «لا تضيف شيئاً إلى وصف العالم، ولكن تضيف إلى طريقتنا في الشعور والإحساس. إنها الوظيفة الشاعرية للاستعارة التي تستند إلى المماثلة، ولكن على مستوى المشاعر»[2].

قد تبدو المشاعر حالة من الاقتصاد الانفعالي المفرط (الشطح، الوجد...)، لكنها تستقل بنظام خاص في الإدراك يؤطره الرمز والاستعارة، بمعنى الأدوات الاستشعارية في التحسس والتذوّق على هامش الآليات العقلية في الحساب والتخمين: «ففي الوظيفة الشاعرية، تقوم الاستعارة بتمديد سلطة المعنى المضاعف من المعرفي (cognitif) إلى الوجداني (affectif)»[3]. لا تنتفي هنا المماثلة، لكنها تكتسي قيمة أنطولوجية في التحسس، وليس قيمة منطقية في التذهُّن. وهذه القيمة في التحسس هي ما يمكن نعته بالاستشعار.

(1) P. Ricoeur, La métaphore vive, op. cit., p. 237.

(2) Ibid., p. 241.

(3) Ibid.

ب-2- الكلاسيكي والباروكي: القصدية وسؤال الاستشعار:

أن ننسب إلى التأويل الصوفي/العرفاني حقيقة واحدة هي المماثلة الآيلة نحو المطابقة، إنما هو إجراء تعسُّفي، لا ينظر إلى هذا التأويل من وجهات أخرى لها رؤيتها الوجيهة، وأخص بالذكر الوجهة الفينومينولوجية التي تمنح أدوات ثرية ومتنوعة في مقاربة هذا التأويل، أي: في مقاربته من خارج البراديم الأرسطي/الرُّشدي؛ الذي لا يزال يسجنه في قوالب جاهزة من الأحكام المسبقة.

ما يمكن للفينومينولوجيا أن تقدمه من أدوات وصيغ نوفّر بها لهذا التأويل العدالة التي يُطالب بها؟ ما الصيغ الأخرى التي تعدِل التأويل الصوفي/العرفاني؟ أود أن أحدد هنا مفهومين أساسين يتحصل بموجبهما التأويل الصوفي/العرفاني على الوجاهة النظرية المنوطة به:

1- أحدهما عريق، سليل المدرسة الرواقية، هو «الود الكلي» أو حرفياً: «التودد، أو التحاب الشامل» (sumpatheia ton holon) أو التعاطف الكوني.

2- والآخر معاصر، سليل الفينومينولوجيا، وهو «الاستشعار» (Einfühlung)[1] الذي يقتضي رابطة وجدانية لا يمكن فقهها من خلفية سيكولوجية؛ لأنها واقعة أنطولوجية، تخص نمط وجود الكائن المستشعِر.

- الود الكوني والمدد الأصلي:

فكرة «الود الكوني» هي فكرة ليبنتزية (قبل أوانها) مفادها أن الداني والقاصي من كل المونادات أو الأفراد تتفاعل، تترابط، تتواصل، بفعل النَّفَس الإلهي (pneuma) الذي سيعطيه ابن عربي قيمة ميتافيزيقية وأنطولوجية

(1) قام الباحث يوسف بلعربي من مخبر «الفينومينولوجيا وتطبيقاتها» بتخصيص رسالة في الماجستير حول هذا المفهوم عند هسيرل: «الفينومينولوجيا وتجربة الاستشعار: هسيرل الأخير 1929-1935م»، إشراف الدكتور عبد القادر بودومة، جامعة تلمسان، 2015م.

هائلة. النَّفَس هو الهواء الذي يلج في أركان الكون، وتفاصيل العالم والإنسان. إنه عُنصر الحياة. تنخرط هذه الفكرة في رؤية رواقية للعالم تجعل «الكل متواطئاً مع الكل»، وهي أول فكرة في تاريخ الفكر البشري أرست دعائم النسق (sustema)، بمعنى الكل الذي تتعاضد فيه الأجزاء أياً كانت درجة الاختلاف أو التعارض بين هذه الأجزاء. فالنسق يُشكّل لُحمةً أو جسداً من الأجزاء المتضامنة.

ليس غريباً أن تكون المفاهيم الرواقية (الإله، العالم، النفس، الحقيقة) تدور حول فكرة جوهرية هي «المادية» وأسأنا (كما أخطأنا) فهم هذه المادية؛ لأننا ربطناها، بشكل ميكانيكي وتعسفي، بالتجسيم، مع أن الفكرة تنطوي على التلاحم والترابط. عندما نقول: إن شيئاً ما «جسد»، فإننا نشير أقل إلى ماديته منه إلى وظيفته، ووظيفته هي تواطؤ الأجزاء التي يتركب منها، والتي تشكل كلها النسق، حيث لو اختل جزء أو عضو، فإن النسق ينهار. المادية، هنا، هي الأمر الذي يمتد، يتمدَّد، يتودَّد، يُشكّل مع غيره منظومة مُحكمة، ولُحمة قوية، ويمكن استحضار هنا فكرة «المدد» عند القديس أوغسطين التي أتاحت فكرة الإمداد، أو العطاء (donation)[1].

ليس غريباً، أيضاً، أن يكون التجسيد (incarnation) بالمفهوم المسيحي لا علاقة له بالتجسيم بالمعنى المبتذل[2]؛ ولكنه يرتبط أكثر بالمنة الإلهية (la Grâce) المتجلية في العالم. إنه مدد الكون بمداد الكلمات الإلهية المتجسدة فيه، يمتد ويتمدَّد (المادة والمدَّة) بهبة الحياة، ومنة الرحمة.

لا يمكن فقه هذا المعجم سوى في إطار رؤية تجعل من النسق (sustema) ومن الاقتصاد (oikonomia) شُغلها الشاغل، والاقتصاد كلمة ضعيفة في ترجمة الكلمة «أويكونوميا»: ينبغي ربما القول «تدبير المنزل»، «سياسة

---

(1) Jean-Luc Marion, Etant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation, Paris, PUF, 1997.

(2) M.-J. Mondzain, Image, icône, économie, op. cit., p. 124.

الوظائف»، «إدارة النيابة» (الكهانة في المسيحية، الخلافة في التصور الآدمي...)[1]. لا يمكن فقه هذه المصطلحات سوى في سياق «اقتصاد رمزي» يأخذ في الحسبان التجارة الرمزية بين العالم السفلي والعالم العلوي، أو ما عنون به ابن عربي، في إشارة بليغة لهذا الاقتصاد المقدس، إحدى رسائله: «**التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية**». يتطلب الأمر، إذاً، أخذ النسق والتدبير بوصفهما وظائف تتمظهر فيهما علامات المدد والعطاء الأصلي.

قبل أن يصل هذه المفهوم إلى الاكتمال في التصور المسيحي مع أوغسطين، كانت له البداية الجنينية مع التصور الرواقي الذي نحن بصدد اكتشافه، من خلفية السؤال التالي: كيف يساهم النسق، بوصفه تعاضداً متيناً بين الأجزاء (الجسد إذاً)، في بلورة فكرة حول الوُد الكوني، أو التعاطف الشامل؟

تقوم هذه الفكرة على أن الكل مرتبط بالكل، وأن الأجزاء لا تفقد فرديتها من جراء هذا التواطؤ الشامل: ثمة اتصال وانفصال في الوقت نفسه. إن الأمر الذي يضمن هذا الترابط العام الشبيه بشدّ الأوتار إلى بعضها بعض من أجل سيمفونية منسجمة، فهو النَّفَس الإلهي. خاصية هذا النَّفَس أن يضمن الترابط (التناغُم) بين الأجزاء، مع الحفاظ على هوية كل جزء وموقعه في سُلم هذا الترابط الكوني. يمكن تفسير ذلك بالهواء الخارج من الفم الذي يجزّئ الصوت إلى حروف مقطوعة، لكنها مترابطة لتعبّر عن معنى ما يُقال صوتياً (فونولوجياً). نعرف أن ابن عربي أولى مخارج الحروف ومعارج المعاني قيمة ميتافيزيقية وروحية منقطعة النظير، وأحسب أن النظرية الرواقية ليست بعيدة عن هذا التصوّر في النَّفَس الإلهي في إيجاد الكائنات مثلما النَّفَس الإنساني يُحدث الكلمات.

---

(1) حول هذا «الاقتصاد» الرمزي واللاهوتي، يمكن مطالعة الكتاب القيم لماري جوزي مونزان: الصورة، الأيقونة، التدبير. الأصول البيزنطية للمخيال المعاصر، المشار إليه من قبل.

تنطلق نظرية النَّفَس الإلهي الضامن للترابط الكوني من فكرة «الوحدة»، ويمكن القول بأن الرواقية هي أول مذهب فكري أثبت «وحدة الوجود» لتكون له تجليات في الثقافات المتنوعة عند أفلوطين، وابن عربي، وابن سبعين، وأبراهام أبو العافية، ونيكولا الكوسي، وسبينوزا، وهيغل.

فكرة الوحدة ضرورية لتبرير الانسجام الكوني في شكل وُد عابر للفرديات والثقافات (مثلاً، حديث الحلاج في «الطواسين»، أو ابن عربي في «الترجمان» عن «وحدة الأديان» لا ينفصل عن النظرية الرواقية في مجملها)؛ لأن الوحدة هي وحدة «جسدية»، لنفهم من ذلك أنها وحدة في الوظائف، يضمن النَّفَس الإلهي توتّرها (tonus) كشدّ الأوتار إلى بعضها بعض من أجل تناغم أصلي، من أجل موسيقا جذرية. هذا التوتّر (lat. tensio, tendere ; fr. tendre vers) هو قصدية؛ لأنه حركة أو تمدُّد نحو، ميل إلى، تودّد لأجل... إلخ. نُدرك في هذه الكلمة الرواقية المسماة «التوتُّر» أن المسألة هي مسألة قصدية، هي قضية وُدّية، هي ميل طبيعي نحو الآخر (الجنسي في أصل النشأة، الاقتصادي في أصل الاجتماع، الكفاحي من أجل الاعتراف... إلخ). كما أنها سؤال «التآمر» (gr. sympnoia, fr. conspiration)، وينبغي إفراغ كلمة «التآمر» من العلائق السياسية المرتبطة بها كالمؤامرة، والتواطؤ. كما توحيه العبارة، يتعلق الأمر بتوق (aspiration) مشترك (lat. co-)، بُغية كونية في بلوغ الأسمى، وهذه البُغية هي قصدية بقدر ماهي عقدية[1]. إنها «عقد» (pacte, contrat) بكل ما تحمله/ تحتمله/ تتحمَّله كلمة **العقد** من دلائل **العُقدة** (الحبل الرابط) و**العقيدة** (وثاقة الإيمان) و**التعاقُد** (الاشتراك الاجتماعي)... إلخ. النظرية الرواقية هي أيضاً نظرية سياسية، وأخلاقية، ودينية (دَيْن، وتدايُن).

غير أن الوحدة لا تُعدم الفروقات، لا تقهر الأجزاء (ليست وحدة الأديان إيجاد دين مزركش). كما أن الوحدة ليست جُملة الأجزاء مجتمعةً. كما أن

(1) حول العقد (pacte) الأصلي أو الميثاق، يمكن الرجوع إلى تفسير ابن عربي: رحمة من الرحمن، 2/ 186-190.

الوحدة لا تُختزل في مماثلة منطقية بين العالم والإنسان كما جرى نسبته، بشكل ميكانيكي، إلى الفلسفات العريقة، ومن بعدها إلى الفلسفات الصوفية/ العرفانية.

إن الوُد الكوني شيء موسيقي، توتُّري، حيّ، دون إرجاعه إلى ترابط مفصلي أو بيولوجي، ولا إلى عاطفة بالمعنى السيكولوجي. إننا نتكلم من عتبة أنطولوجية لا نفسانية. فالمركب (sympatheia) الذي أعطى الود أو التحاب، يتفرَّع إلى البادئة (sun) وهي المعية والاشتراك، و(patheia) وهي العاطفة، الانفعال، الولع، الشغف... إلخ. هناك، إذاً، رابطة في شكل تواد، أو تحاب (co-affection)[1] مع ضرورة إزاحة هذه المقولات عن الصورة النفسانية الممكن إلحاقها بها.

عندما يناقش فاليري لوران المماثلة عند الرواقي إبكتيتوس (Epictète)، فإنه ينبه على أنها ليست بين الأجزاء فيما بينها، بقدر ماهي بين كل جزء والكل الذي يشغُل فيه موقعاً خاصاً في سُلم الوجود. معنى ذلك أن الانسجام الأزلي (بمفهوم ليبنتز) أو النَّفَس (بمفهوم الرواقيين) يضمن لكل جزء «شجنة» بالأجزاء الأخرى لا تنتهي باستغراقه.

إن الاسم «باثيا» (patheia) في الود الكوني أعطى فكرة «التأثير» (affection) الذي يقتضي التأثر، ورسم الأثر على الشيء. إننا أبعد ما نكون عن المماثلة بالمعنى المنطقي؛ لأن العلاقة بين الأجزاء، أو العلاقة بين كل جزء على حدة، والكل في وحدته الأنطولوجية، ليس علاقة علة بمعلول (علاقة سببية)، وإنما هي علاقة استشعار. والاسم «باثيا» الذي أعطى الكلمة «باثوس» (pathos)، لا يمكن أخذها بالمعنى النفساني في الولع والألم (وبشكل أوسع «المرض»)، حتى إن كانت هذه الصيغة قد استأثرت بها المسيحية (آلام المسيح) والإسلام الصوفي (ولع الحلاج) والإسلام الميتافيزيقي (الكرب الإلهي) بمفهوم هنري كوربان، كما سيأتي لاحقاً.

---

(1) Valéry Laurand, «La sympathie universelle: union et séparation», Revue de métaphysique et de morale, n° 48, 2005/4, p. 524.

إن «الباثيا» هي علاقة تأثير وتأثر غير سببي، هي علاقة نَفَسية (pneumatique) وليست علاقة سببية (causale). عبثاً نحاول أن نلصق بالوُد الكوني علاقة منطقية من طينة المماثلة أو المطابقة. إذا كان هنالك تماثُل ما فهو غير مرآوي (سوى من حيث المشابهة الصورية)، وإنما هو نَفَسي تنطبق عليه مفاهيم الاستشعار، والأثر، والألم. ليس غريباً أن يربط ابن عربي (بمقتضى الاشتقاق اللغوي) بين الكلمة والكلم (الجرح)، وأن أصل العالم هو كلمات مكلومة اقتضت النشأة والتكوين، هو الكرَب الأصلي بناءً على إسفار ابن عربي لآية من سورة الكهف يقول بشأنها: «فإذا علم الممكن إمكانه وهو في حالة العدم، كان في كرب الشوق إلى الوجود الذي تعطيه حقيقته»[1].

لا يخفى علينا أن علة وجود النَّفَس المندمج بالعالم هو أساساً للتنفيس عن الكرب، هو لتخفيف وطأة الألم والشغف، هو للتعبير عن هم أصلي. كل ألم أو كلم يُحدث كلمات، يُنشئ كائنات، يخلق عوالم وفضاءات. الكرب في أصل الخلق ليس مجرد حسرة بالمعنى السيكولوجي. إنه علة الخلق، صورة الإيجاد والتكوين. يكتسي الود الكوني، بهذا المعنى، قيمة التأثير والتأثر في وحدة وجودية، قيمة الدعم المتبادل كارتباط الأوتار فيما بينها. بل يذهب الرواقيون إلى جعل العلاقة بين الأجزاء يضمنها «العقل المنوي» (spermatikos logos). إنها فكرة عُضوية/ حيوية تم نقلها (استعارتها) إلى المجال الميتافيزيقي للدور النظري الذي تلعبه، وهو اعتبار الرابطة بين الأجزاء والكل رابطة توليدية (نظريات «الفيض» عند أفلوطين و«المدد» عند أوغسطين لا تختلف من حيث الفكرة)[2]، كصدور الابن عن الأب، أو الشجرة عن البذرة. العقل المنوي هو المبدأ الفاعل، والطبيعة هي

---

(1) رحمة من الرحمن، 3/ 34.

(2) Hiro Hirai, «Les logoi spermatikoi et le concept de semence dans la minéralogie et la cosmogonie de Paracelse», Revue d’histoire des sciences, t. 62/2, juillet-décembre 2008,pp. 246-247.

المبدأ القابل أو المنفعل. فهو مبدأ تكويني/ توليدي يضمن العلائق بين الأشياء، ونسبة بعضها إلى بعض (النَّسَب والنسبة معاً).

هنا، أيضاً، ينبغي تجريد المسألة من التصوّرات المبتذلة حول الطابع العُضوي للعقل المنوي. لا شك أن الرواقيين انطلقوا من اعتبار طبيعي، لكنهم أمدوا هذه الطبيعة بعقل كامن، نار حية وسارية، هي سبب الخلق والإيجاد.

عندما استعاد أفلوطين فكرة «العقل المنوي» أضفى عليها طابعاً لا جسمياً (incorporel) لتشتمل على النفس الكلية، والعقل الكوني، وطريقة إيجادهما للأشياء الطبيعية. كذلك في إرسائه لقاعدة المدد الكوني، فإن أوغسطين يستحضر العقول المنوية في طريقة خلق الكائنات، ويعدّد التسميات: «بذرة، أو نطفة» (semina)، «مبدأ» (germina)، «عقول مغروسة» (rationes insita). تنحو كل هذه المصطلحات صوب الاعتبار العلائقي، الموسيقي، النَّسَبي، بين الأشياء، وكيف أن المبدأ العقلي/ العلقي (العقل/ العلق/ العلاقة هي مبادئ متداخلة) يدخل في تكوين الأشياء وشدّ النسبة (العلاقة) بينها في وُد كوني. أمكن تهذيب هذه الفكرة في الأزمنة المعاصرة مع مفهوم الاستشعار؛ الذي وجد في التصور الفينومينولوجي أوج الاهتمام به؛ لأنه يكشف عن البنيات القصدية المتوارية في كل نزوع تعاطُفي مع الآخر، في كل الأشكال الممكنة: المحاكاة (mimesis)، التواجُد (co-existence, co-affection)، التنافُس (مبنية على النَّفَس المشترك بجُهد فردي، أو جماعي)، التفاهُم (الفهم المتبادل لوضعية الآخر، ظروفه، شروطه، آلامه، آماله... إلخ).

- استشعار وإيثار: مبادئ فينومينولوجية:

تدخل فكرة الاستشعار بشكل بارز في التجارب الصوفية/ العرفانية؛ لأنها أحسن ما يعبّر عن الصلة بين الذوات من جهة (intersubjectivité)، وبينها وبين العالم الذي تنخرط فيه وجدانياً من جهة أخرى، بمعزل عن الجفاف المنطقي في المماثلة، والمطابقة. يتعلق الأمر بالطريقة التي تتجاوز فيها «الأنا» حدود العالم المغلق (الأناوحدية) نحو «التواجُد-مع»، دون إرجاع

هذا التواجُد إلى نوع من الشفقة أو الرأفة (compassion) كما اهتدى إلى ذلك شوبنهاور. يتعلق الأمر باستعداد، إرادة، ميل، نزوع، قصد، توجّه... إلخ.

لا يمكن استحضار كل المرجعيات التي تناولت مسألة الاستشعار على غرار روبرت فيشر (R. Vischer) أو أيضاً تيودور ليبس (Th. Lipps)؛ لأن هذا يُبعدنا عن الإطار الحصري لهذه الدراسة. لكن لنتفق على أن الفكرة المهيمنة لدى هذه المرجعيات هي الطريقة التي «تتوجّه» بها الأنا (التي هي «وجه») نحو الآخر والحمولة الرمزية والمجازية (نقل/انتقال: transfert) التي ينطوي عليها هذا التوجُّه. لربما بقي الاستشعار في إطار رؤية نفسانية عسيرة المجاوزة، غير أن الطرح الفينومينولوجي، خاصة مع هوسرل، منح لهذا الاستشعار أبعاداً مبنية على ما يمكن تسميته بـ: «علم الغيرية» (hétérologie)، بوجود أنا-أخرى (alter ego) بصفتها «مشكل نظرية ترنسندنتالية لتجربة الآخر، ومشكل الاستشعار (Einfühlung)»[1].

يعي هوسرل المشكلة الفلسفية المترتبة عن العلاقة (لنركّز دائماً، هنا، على المقلوبين، أو المعكوسين المتضامنين: عَلَقَ/عَقَلَ) التي تضعها تجربة الأنا بالمقارنة مع تجربة الآخر وأشكال الصلة، غير السببية، بينهما التي تحدد، بدورها، العلاقة بالعالم الموضوعي، العالم كما هو معطى للإدراك.

إن العلاقة، فضلاً عن كونها غير علية، ليست أيضاً تماثلية، على الرغم من استعمال هوسرل لكلمة «تماثُل» (analogon)، لكنه يشدّد على أنه تماثل ليس بالمعنى المألوف لهذه الكلمة، فهو ليس تماثلاً بالمعنى المنطقي، ولا تماثُلاً بالمعنى الانعكاسي (reflet)، لكن يمكن القول، باللعب على أوتار اللغة، بأنه تماثُل بوصفه «التمثُّل» (représentation) على اعتبار أن «الأنا» لا تُدرك الآخر سوى كـ: «أنا-أخرى» (alter-ego)؛ وبوصفه «المثول»

(1) Husserl, Méditations cartésiennes, tr. Gabrielle Peiffer et Emmanuel Levinas, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1966, p. 77.

(présentation) عبر تجربة الجسد. يمكن الحديث بالأحرى عن «الاستحضار» (apprésentation) حضوراً غير مباشر، أو مرجأ (différé)، أو حضوراً بينياً، مسافياً.

أدوات الاستشعار متعددة، يمكن ذكر بعض منها في:

1- **التطهُّر** (catharsis) الذي يمكن إيجاد مقابل له في القول الصوفي في «الصفاء» الذي أخذ منه التصوف علّة وجوده المعجمي والسيمانطيقي، وفي جدل «الفناء والبقاء».

2- **التحسُّس** (aisthesis) بالاتصال المباشر بمظاهر العالم، وأشكال مثول الآخر أمام الأنا، ويمكن مقابلته بجدل «الجمال والجلال» الذي يبتغي «الكمال»؛ لأن المسألة إستيطيقية محضة كما يوحيه الجذر اليوناني الذي شيّد عليه ألكسندر بَوْمغارتن (A. Baumgarten) علم الجمال بوصفه معرفة حسية هي مثيل (analogon) المعرفة العقلية.

3- **التشوُّق/ التعشُّق** (kinesis) الذي هو حركة وميلان تبرّر المعجم الصوفي الثري في الوَجد، والحال، والذهاب، والحضور، والمحو، والذوق، وهي واردات وعائدات تغمر المصطلح الصوفي، وتعبّر عن تجربة في الوجود لا يمكن قياسها بالمعادلة المنطقية الواحدة/ الوحيدة في المماثلة، أو المطابقة.

4- **التعوُّد** (habitus) الذي هو مجموع العلائق بين الأنا والآخر يضمنها الجسد، وأشكال تمظهره. التعوُّد هو علاقة تذوُّت (subjectivation) وتذاوُت (intersubjectivité) مقرونة بنوع من الموضعة (objectivation) والملمسي (tactile). المتقابلات في التصوف هي الأدب، والمقام، والسفر، والسوى، والرياضة، والمجاهدة.

يمكن القول أن تجربة الاستشعار تحمل كل الخصائص الباروكية في الانثناء: الذهاب نحو الآخر (التحسُّس) هو العودة إلى الأنا (التعوُّد) تتيح المراقبة الباطنية (التطهُّر) والميل النفسي/ الجسدي نحو الغير (التشوُّق). هذه

الرباعية هي طيّة يمكن فيها ليّ الأنا في الآخر، وليّ الآخر في الأنا، دون أن تكون المسألة محض اتحاد أو حلول، ولا محض تخيُّل أو استذكار، ولا محض تعقُّل وتذهُّن. فهي تتجاوز كل الملصقات المذهبية التي لحقت بالتأويل الصوفي/العرفاني على أنه اتحاد وحلول من جهة، وعلى أنه مماثلة ومطابقة من جهة أخرى.

إن الاستشعار هو معرفة قصوى (عرفان إذاً) تجتمع فيها الأنا بالأنا-الأخرى، أو الغير، أو السوى (بالمفهوم الصوفي) حيث يكون الذهاب نحو الآخر هو انعطاف على الذات، هو «مكاشفة» يكون فيها حظ الأنا والأنا-الأخرى كسب معرفة متبادلة هي عوائد أو مِنَح. يمكن القول أن الوُد الكوني على الصعيد الأنطولوجي الأعم، وتجربة الاستشعار على الصعيد الذاتي الأخص هما من بين المفاهيم التأسيسية في ردكلة (radicalisation) التأويل الصوفي؛ الذي يتجاوز الصورة المعتمة للحلول، والاتحاد، والصورة القاتمة للمطابقة المنطقية، لينفتح على الصورة النيّرة في الكياسة (tact) والتماس (contact) والملمس (tactile).

ب-3- التعاريج والمعاريج: التأويل الباروكي في النص الصوفي/ العرفاني:

لا يمكن الانتهاء من فكرة الود الكوني ما لم نضف إليها، كما يقتضي ذلك مبحثنا، فكرة «الوحدة الوُدية» (unio sympathetica) كما عالجها هنري كوربان في محاولته حول ابن عربي. يأخذ كوربان بالتصوّر الرواقي والفينومينولوجي في نعت التأويل الصوفي/العرفاني على أنه تأويل وُدي/ استشعاري لا يمكن اختزاله دائماً إلى المطابقة، أو وزنه بميزان السببية: «إن هذه الوحدة[1] ذات الجوهر الواحد التي تتعدد في الكائنات المتنوّعة، لا

(1) يقصد كوربان وحدة السماء والأرض كما أوردها بروكلس (Proclus) عندما يقول: «يمكننا أن نرى على الأرض شموساً وأقماراً في محيط أرضي، وأن نرى في السماء النباتات كلها، والأحجار والحيوانات في محيط سماوي، تعيش بشكل روحي».

تُدرَك بفضل برهنة تذهب من المعلول إلى العلة؛ إنها إدراك الوُدّ[1]، والتجاذُب المتبادل والمتواقت بين مظهر الكائن ومبدئه السماوي»[2].

نرى بوضوح أن المعاجم التي تنطبق على الوحدة بين الأرض والسماء ليست المناسبة أو السببية، ولكن التجاذُب والود.

يمكن الحديث أيضاً عن «مغنطة». والمغناطيس (aimant) في اللسان الأعجمي يشبه صفة الودود والمحبّ (aimant)، والرابطة بين الأشياء، بين السماء والأرض، بين الإنسان والعالم، هي تجاذُب متبادل قائم على الإدراك الوُدي لا يمكن دائماً فقهه، أو عقلنته.

يقوم هذا الإدراك الودي على انعطاف الكائنات على بعضها بعض (الانعطاف والعاطفة من طينة لغوية واحدة) حيث ظاهر هذا الانعطاف، أو الميل يسقط في باطن كل كائن يستشعره. يشبّهه كوربان بالقوس القوطي (orgive) حيث يوهم قوس القبو بوجود نصف مقابل له. يحيل ظاهر القوس، في الخيال أو الذاكرة، إلى باطن قوس آخر. ينبني الإدراك الودي على علاقة التجاذُب بين ظاهر الكائن وباطنه في عالم المثل، كما أنه يتأسس على جانب من الانتحاء (tropisme)، يمكن نعته بالانتحاء الأنطولوجي على غرار الانتحاء النباتي، يجعل الأشياء تميل إلى بعضها بعضٍ تبعاً لمغنطة كونية. ينطبق هذا الأمر على الحقائق كلها، طبيعية أو بشرية أو إلهية.

يُدرك الإنسان العطف الإلهي في ذاته كانتحاء:

«يمكن الحديث عن تأثر إلهي عبر الإنسان ومن أجله [...] يكون باعثاً لانقلاب الكيان الإلهي إلى إنسان (أي: «انتحائيته الإنسية»)، فإن المعطى

---

(1) اقتراح المترجم لكلمة «تناسُب» في تعريب sympathie غير مُرضية؛ لأنها تسقط في المناسبة التي أريد، هنا، تفكيك المنطق الأحادي الذي تقوم عليه، والذي يعمّمها على أقاليم لا يمكن إرجاعها دائماً إلى المناسبة كالنص الصوفي/العرفاني.

(2) كوربان، هنري، الخيال الخلاق في تصوف ابن عربي، مرجع سابق، ص102 (ترجمتي معدّلة نسبياً).

التجريبي الوحيد لا يمكن أن يكون إلا حالة مشابهة في الإنسان، حالة تكون مكمّلة له (كودّ تأثري) ينكشف فيها التأثر الإلهي. بعبارة أخرى، فإن هذه الحالة لا يتم بلوغها، وليس لها من واقع تجريبي إلا في حال يعيشه الكائن الإنساني كتجلٍّ انفعالي، وكودّ إلهي (théopathie) أو كتجلٍّ انتحائي (théotropisme). وهو ما يعني أن الإنسان لا يبلغ مباشرةً سؤالاً يُطرَح عليه من الخارج (فذلك ضرب من التأمّل الخالص): إنه يبلغه في الجواب، وهذا الجواب هو كيانه نفسه في نمط وجوده الخاص مطلقاً كما يرغب فيه، ويمارسه»[1].

يجد الإنسان جانباً من الإلهي منعطفاً في كيانه الباطني، معطوفاً على إرادته. لا يبحث عنه بالدلائل البرانية، ولكن في المنعرجات الجوانية. لا يبحث عنه ولكن يجده، ليس في السؤال ولكن في الجواب؛ يجده في التواجُد المتبادل بين الوُد الإنساني للإله والوُد الإلهي للإنسان، في الكياسم (chiasme) المتقاطع والمتداخل بين الوحدة العرفانية للإنسان (unio mystica) والوحدة الوُدية للإله (unio sympathetica). جاءت الوحدة الودية من رغبة الإله في أن يُعرَف تبعاً لخبر شهير: «أحببتُ أن أعرَف فخلقتُ الخلق، فتعرّفتُ إليهم فعرفوني»[2]. يحتمل هذا الخبر فكرة أن الوُد مآله التعارُف؛ لأنه يضمن الترابُط المتوتّر والموسيقي بين الكائنات والأشياء؛ وفكرة أن محبة المعرفة هي في أصلها وشرطها عبارة عن دافع أو ميل يُساير موضوع المعرفة في تعاريجه، وموضوع المحبة في معاريجه. يذهب كوربان إلى أصل الوُد الذي صدر منه تأوُّه الكرَب، وانجرَّ عنه تنفيس الكائن بإظهار أعيانه من عُمق النَّفَس الإلهي:

(1) المرجع نفسه، ص106.

(2) الفتوحات، 2/ 327؛ راجع الفصل السادس: «النَّفَس والحب: سعة الرحمة وضيق الجلفية». والخبر في المقاصد الحسنة للسخاوي 386، واللآلئ المنثورة للزركشي 136.

«يبدو أن العرفان الإسماعيلي له، هنا، أكثر من سمة مشتركة مع مذهب ابن عربي. ويمكِّن المصدر الاشتقاقي الذي قدمه لاسم الألوهية «الله» من تسليط خيط من الضوء على السبيل الذي نسعى لأن نسلكه. فبالرغم من تحفظ النحو العربي على هذه النقطة، فإنه يعتبر أن الاسم (إله) اشتق من «وله» التي تعني الغمة والضنى الهرب... إن هذا الاشتقاق الذي يمنح الاسم الإلهي (إله = وله) معنى «الغُمة»، يؤكده المفكرون الإسماعيليون باشتقاق آخر ربما يكون أغرب من سابقه؛ لأن النحو لا يعود سارياً عليه هذه المرة»[1].

يبدو لي أن كوربان لجأ إلى الأمثولة التي كان يحترس من إجراءاتها العقلية، وعلى وجه التحديد الأمثولة الاشتقاقية؛ كالتي نجد نماذجها عند كريسيبوس الرواقي في نقل الآلهة (زيوس، ديميتر، عريس...) من الأسماء إلى الأفعال، أو الصفات، وهذا ما نلاحظه من نقل الاسم «**إله**» إلى الصفة «**وَلَه**» أو الشغف الأصلي الذي انجر عنه الرغبة في المعرفة، المحبة في ظهور أعيان الموجودات. يقول جون بيبان بشأن ذلك: «إنها إجرائية التأويل الاشتقاقي الذي يربط الأسماء بالحقائق المقابلة لها. إنه تأويل، بالمعنى الفلسفي لدى الرواقيين، وأشعار هوميروس وهزيود، حيث يتيح الاستعمال المفرط للاشتقاق برؤية، وراء أسماء الآلهة والأبطال، الحقائق الفيزيائية والنفسية التي تعبّر عنهم»[2]. إنه الإجراء نفسه الذي نجده عند ابن عربي بربط كل اسم إلهي بحقيقة وجودية، وأن ظهور أعيان الموجودات كان بفعل تحرير الأسماء الإلهية من الثبوت الأصلي إلى الوجود الفعلي.

يصوّر كوربان هذا التحرير أو التنفيس دراما سماوية، انعكست حبكتها على الأرض، ويبرّر بها الكرَب الأصلي، بمعنى الشغف أو الوله الذي أصاب الأسماء الحسنى، ومطالبتها بظهور أعيانها في الواقع، ومباشرتها خلق العالم.

---

(1) كوربان، هنري، الخيال الخلاق، ص107.

(2) J. Pépin, Mythe et allégorie, op. cit., p. 131.

ظهور أعيان الأسماء هو بروز الموجودات في العالم؛ لأن كل اسم يرتبط بموجود، وكل موجود له اسم يصاحبه، ويستحكم فيه: «ذلك الهم الإلهي، وتلك الرغبة في الانكشاف، ومعرفة الذات في المخلوقات حين تتعرف على الخالق، هي الطاقة المحركة لدراماتولوجيا إلهية بكاملها، ولنشأة كونية أزلية»[1].

بهذه الدراماتولوجيا، نجد أنفسنا في صُلب التصوُّر الباروكي الأكبري للحقيقة الإلهية في تجلياتها الكونية عبر الأسماء والصفات.

الباروك في جوهره دراما يُصوّر ما عليه العالم أو الذات من كرب، وهم، وشغف، بمعنى كل الانفعالات المستبطَنة الآيلة نحو الخلق، والابتكار. يذكّرنا هذا بمقولة هيغل الشهيرة، وهي: أن لا شيء في التاريخ يتحقق دون شغف أو انفعال[2]، وأحسب أن هذه الفكرة الهيغلية لها جذور باروكية بارزة في طريقة تبيان الاقتصاد العاطفي الذي يدبّر نمط اشتغال الكينونة. ينطوي النص الصوفي/العرفاني على هرمينوطيقا باروكية في تبيان الدراما السماوية، وانعكاساتها الأنتربولوجية من خلال تجارب زاخرة بالشغف، والولع، يكشف عنها المعجم (الوجد، التواجد، الشطح، السكر، الوله، البواده، الهجوم، الاصطلام...) والسيرة (ولع الحلاج، عشق رابعة[3]، استشهاد السهروردي...).

---

(1) كوربان، هنري، الخيال الخلاق، ص109.

(2) هيغل، جورج فيلهم، العقل في التاريخ، ترجمة وتقديم إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير، بيروت، ط3، 2007م، ص93.

(3) بالموازاة مع عشق رابعة، أثار وجد (extase) سانت تيريز دافيلا (1515-1582م) (Sainte Thérèse d'Avila) انتباه العديد من الرسامين والنحات، وعلى رأسهم لورنزو برنيني (1598-1680م) (Lorenzo Bernini) الذي خلّد أعمالاً باروكية في غاية الجودة الفنية والهندسية، ومن بينها تمثال في روما يصوّر وجد المتصوفة تيريزا المسمى «شق القلب» (transverbération).

تكشف الذات عن هذه الدراما في باطنها، وتسعى إلى الإحاطة بها بنوع من المعرفة العُليا المسماة العرفان. يبرّر ابن عربي ذلك بخبر شهير جعله عِماد التصوُّر العرفاني للألوهية: «من عرف نفسه عرف ربه»[1]؛ لأن الذات تعرف الرب الكامن فيها بالاسم الإلهي المستحكم فيها، وكثرة الكائنات من كثرة الأسماء المتعلقة بها: «فالله يصف نفسه لنا بنا، وهو ما يعني أن الأسماء الإلهية هي، جوهرياً، متعلقة بالكائنات التي تسميها، بالشكل الذي تكتشفها فيه هذه الكائنات، وتحس بها في نمط وجودها الخاص»[2]. ففي الأعماق الجوانية تجد كل ذات الاسم المصاحب لها، والمعبّر عن كينونتها، ونمط انفعالها وتفاعلها، وطريقة تنفيسها عن كربها في أشكال عديدة من المعيش الوجودي: جُهد، اجتهاد، جهاد ضد النفس، توتُّر خلاق بالمعنى الرواقي، تودُّد، تحاب، بمعنى كل الصيغ التي تجعل من الوله أو الشغف مبادئ أنطولوجية متحققة في الشرط الأنتربولوجي، وليس مجرد مراتب سيكولوجية متعكرة المزاج.

كل ما تدركه الذوات من ميول وهمم هي قصديات الأسماء في تحقيق أعيانها؛ والذوات هي لها بمثابة المظاهر التي تتجلى فيها وبها، بمنزلة المجالي الأنطولوجية التي تطبع فيها الأسماء آثارها. الميول والهمم هي معاريج في النفس تضاهي التعاريج في النص أو الواقع. بل يمكن القول: إن ما تعرج عليه الذات في مسايرتها للحقائق الوجودية هو ما يتعرَّج في النص أثناء القراءة، والفهم.

يُدرك التأويل الصوفي/العرفاني خاصية هذه الهرمينوطيقا الباروكية في النفس، وفي النص؛ لأن ما هي عليه النفس من عواطف وانعطافات يتدفق على النص بفهمه ككلام منعطف، أو رقم منعرج.

---

(1) طالع على سبيل المثال: الفتوحات، 3/ 362، 390/ 458؛ الفتوحات، 4/ 245، 367؛ «كتاب المسائل»، ص405... إلخ. والخبر في المنثورات للنووي، 28، وتدريب الراوي للسيوطي 2/ 167.

(2) كوربان، هنري، الخيال الخلاق، ص109.

قام كوربان بإبراز بعض الأوجه الفينومينولوجية لهذه الهرمينوطيقا الباروكية باللجوء على وجه التحديد إلى فكرة الخيال الخلاق، وما يترتب عنه من حلم أو رؤيا، أي: المجال الثري بالرموز التي تستدعي التأويل: «إن الظاهر خيال، ويتطلب تأويلاً للصور المتجلية فيه، أي: تأويلاً يؤول بتلك الصور إلى واقعها الحقيقي. ليس عالم المنام وحده، بل العالم الذي نسميه عالم اليقظة أيضاً بحاجة بالمقدار نفسه للتأويل»[1].

أن يشترك الحلم واليقظة في الإجراءات التأويلية نفسها، معنى ذلك أن الخيال له سُلطان على كل العتبات الوجودية، وأن التأويل هو ظاهرة لامتناهية لا ينقطع الكائن عن ممارستها؛ إذا كان هذا الكائن عاقلاً يقدّر ويميّز، أو عن عيشها، مجالاً أنطولوجياً، يكشف عن باروكية الحياة نفسها بوصفها حُلماً ويقظةً.



(1) المرجع نفسه، ص179.

الفصل الرابع

التأويل الصوفي عند ابن عربي
الرؤية والمنهج

«فإن عالم ابن عربي هو عالم الخيال، عالم الصور والرؤى والرموز، عالم التأويل وخروج الأعداد والحروف والأسماء والعبارات وحتى الأشياء عن مقتضاها الطبيعي والاصطلاحي معاً إلى معانٍ باطنية» [1].

إن النعوت التي لحقت بكتابات ابن عربي كانت في مجملها تحمل علامات التعجُّب والاستفهام: النص الأكبري غامض، ملتبس، معقَّد، مرموز؛ وأحياناً «سم قاتل» كما جاء في (**الفتاوى الحديثية**) لابن حجر الهيتمي. العجز في فهم النص الأكبري مردُّه الفرضيات المسبقة (présupposés) التي ينطلق منها كل باحث. إذا انطلق من «البداهة البرهانية» فإنه سيصطدم بحقائق لا تنتمي إلى طبيعة هذه البداهة القائمة على التحليل، والتعليل، والبرهنة، والقياس؛ وإذا انطلق من «المتاهة العرفانية»، ربما يساير

(1) المصباحي، محمد، نعم ولا: الفكر المنفتح عند ابن عربي، منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم، 2012م، ص19.

النص الذي ينوي فهمه دون أن يبلغ قصديته الدفينة، أو يصل، على الأقل، إلى خريطة عامة تدله على مواطن الألغاز والأسرار الكامنة في طيات النص.

في القراءة المعاصرة لابن عربي، أنطلق من الفرضية نفسها التي تصاحبني منذ البداية، وهي دراسة أي نص، ليس انطلاقاً من المذاهب والإيديولوجيات التي تلوّنه حسب ألوانها، ولكن تبعاً لرؤية تتأرجح بين تبني الصورة أو التجني على الصورة. ثم إن علامات التعجُّب والاستغراب بشأن النص الأكبري التي تنعته بالغموض والتعقيد والترميز هي أن بنية هذا النص باروكية بامتياز، كما سبق أن رأينا في الفصل السابق، وكل **باروكية** تحمل سمات التناقض والالتباس، ليس لأن النص يبتغي الغموض عن قصد، ولكن الحقائق الوجودية التي يتكلم عنها هي في غاية التنافر، والتعقيد، والإبهام، فيأتي مسايراً لها، على صورتها. وهذا في الغالب سهام الاتهام الموجَّهة لنصوص أو فلسفات من هذه الطينة: صوفية، عرفانية، تفكيكية، باروكية، سريالية... إلخ.

1- السجال المعاصر حول ينابيع التفكير لدى ابن عربي: شودكييفتش ضد كوربان:

عندما نقرأ النص، ننطلق إذاً:

1- إما من رؤية **أيقونية** تبحث فيه عن دلالة يختزنها، ولكن يحيل بها إلى وضع ما، حسي في الطبيعة أو أنطولوجي في العالم.

2- وإما من رؤية **أيدولية** تبحث في النص عن منطق خاص يحيل به إلى ذاته، في محض عطائه الحرفي، ومعطاه الموضوعي. تبحث الرؤية الأيقونية عن أساليب بيانية يزخر بها النص من مجاز، وقياس، واستعارة، وبديع، وتبتغي بذلك التأويل (نزوع «يهوى الصورة»، ويمجّدها iconophile)؛ بينما تكتفي الرؤية الأيدولية بحرفية النص، بنظامه الداخلي، وتقصي بذلك كل الزوائد المرتبطة به كالقياس والمجاز، وهي بطبيعتها معادية للتأويل (نزوع «يمقت الصورة»، ويجمّدها iconoclaste).

3- بالنسبة لقراءة ابن عربي، أحشر في الرؤية الأيقونية مدرسة هنري كوربان؛ التي تسعى إلى جعل التأويل جوهر المذهب الأكبري، أي: الرفع من شأن الباطن وما يرافقه من رمز، وإشارة، واستعارة، وإيحاء، وامتلاء؛ وأضع في الرؤية الأيقونكلستية مدرسة شودكييفتش التي تستهجن التأويل؛ لأن النص الأكبري، بالنسبة لهذه المدرسة، هو محاكاة شبه حرفية (imitation) للنص القرآني؛ فلا مجال للتأويل إذاً، وإنما فقط التفسير، أي: البيان والإيضاح لغرض عملي بحت: تربوي، أو شعائري (الطرق الصوفية).

- البحر والتأويل: النزوع الأيقونوفيلي في مدرسة كوربان:

ينطلق كوربان من بداهة توجّه معظم بحوثه حول التصوف: التأويل هو مدخل نحو الباطن، ويشكّل الباطن عَصَب العرفان الإسلامي. كانت هذه الفكرة المحورية في النص المخصَّص لابن عربي: «**الخيال الخلاق في تصوُّف ابن عربي**»[1] وزاد التوكيد عليها في أعماله الأخرى مثل: «**وجه الإله، وجه الإنسان: الهرمينوطيقا والتصوُّف**»[2]. الفكرة واضحة منذ الصفحات الأولى من «الخيال الخلاق» عندما يكتب: «ما يتم تجاهل النظر إليه بالضبط هو أن التأويل ليس من ابتكار ابن رشد، ولتقدير الطريقة التي يوظفه بها هو نفسه لا بد من مقارنته مع الطريقة التي مورس بها من قِبل الباطنية.

إن التأويل أساس الفهم الرمزي، وتحويل للمرئي بكامله إلى رموز وإشارات، وحدس لجوهر ما، أو شخص ما في صورة ليست هي الكلية المنطقية، ولا النوع المحسوس، ولكنها لا تعوِّض لكي تدل على ما عليها أن تدل عليه»[3]. وضع كوربان الصورة بالحرف الكبير (Image) لتبيان أن من خاصية التأويل أن يقوم بعملية تحويل رمزي للأشياء والوقائع إلى صورة لا

---

(1) Henry Corbin, L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi, Paris, Flammarion, 1958, Aubier, 1993.

(2) Henry Corbin, Face de Dieu, face de l'homme: herméneutique et soufisme, Paris, Flammarion, 1983.

(3) كوربان، هنري، الخيال الخلاق في تصوف ابن عربي، مرجع سابق، ص22.

يمكن اقتناصُها في دلالة منطقية، صورة تُحدَس رمزياً ولا تُدرَك عقلياً؛ ولا في دلالة حسية، صورة هي غير الموضوع الحسي في العالم الخارجي.

هذا نزوع أيقونوفيلي واضح لدى كوربان يجعل التأويل الوسيلة المثلى لبلوغ الصورة؛ التي هي من إنتاج الخيال الخلاق، هذا الخيال الذي ينبغي أخذه بالمعنى الثري والعريق للمصوّرة (imagination)، لا بالمعنى المبتذل للوهم والاختلاق. فالخيال هو تركيب حر بين الصور التي يجنيها الذهن من الواقع، تركيب يصبو به إلى الصورة المثلى، صورة الوجود في وجدان الإنسان؛ صورة العيان وقد تحوَّل إلى رمز، أو نموذج. لهذا الغرض، وكما بينَّا في الفصل السابق، يميّز كوربان بين الأمثولة (allégorie) والرمز (symbole)، حيث الأمثولة هي عملية عقلية في حدود الوعي، ولا ترتقي إلى نظام في الوجود أعلى وأمثل؛ بينما الرمز يبتغي عتبة أنطولوجية أرقى، ويعبّر، في العلامة، على سرّ كامن أو باطن. هكذا يحشر كوربان التأويل عند ابن رشد مثلاً في سياق الأمثولة التي تبحث عن أقيسة عقلية، أو منطقية، بينما يضع التأويل عند ابن عربي، أو المتصوفة عموماً، في إطار الرمز الذي يتجاوز العلامة الحسية أو العقلية نحو الدلالة الباطنية. فالتأويل الرمزي هو عضو الخيال، عندما يكون التأويل العقلي هو وسيلة الذهن: «فالتأويل يتطلب ازدهار الرموز [...] فالتأويل جوهرياً لا يمكنه أن ينزل إلى مستوى البديهيات المشتركة. إنه يتطلب المنزع الباطني»(1).

التأويل هو، إذاً، محل الرمز، محط الباطن؛ والرمز الذي يؤدي إلى الباطن، يقع دائماً على هامش المؤسسة الرسمية التي توزّع الحقيقة الدينية، وتسوسها في إطار ما هو مشرَّع أو مقنَّن، وتحارب كل ما ينزع بطبعه نحو الباطن، نحو العرفان.

هناك، إذاً، رمزية كامنة في كل ديانة هي النزوع السري أو الباطني. ويتساءل كوربان حول درجة القبول أو الرفض لهذا النزوع الباطني: «ثمة

(1) المرجع نفسه، ص22-23.

صيغة إسرارية initiatique، أي: ثمة عرفان للمسيحية وللإسلام. ويبقى السؤال متعلقاً بمعرفة إذا ما كانت العقائد الأساسية لهذه الديانة وتلك تبرر الوعي التاريخي أو ترفضه، وإلى أي حد يتم ذلك، وإذا ما كان العرفان يمنحها معناها الحق، أو إذا ما كانت النبوة باعتبارها ركناً أساسياً في الإسلام تتطلب العرفان؛ لأن حقيقة القرآن تتطلب هرمينوطيقا نبوية، أم أنها تقصيه»[1]. معنى ذلك: هل النبوة، منحة إلهية، يضاهيها العرفان، عطاء معرفي، في سلم الوجود؟ وهل النبوة والولاية مثلاً تتماثلان في الطبيعة وتختلفان في الدرجة؟

ليس العرفان سوى المعرفة القصوى للحقيقة المتعالية. فالعرفان بالمقارنة مع المعرفة كالقرآن بالمقارنة مع القراءة، كما سبقت الإشارة إليه. والقرآن الذي يجعل النُّبوَّة أمراً فاعلاً في شخص النبي (prophète) يماثله العرفان الذي يجعل الحكمة الإلهية (théosophie) سارية في قلب الولي (saint) أو العارف (gnostique).

يبدأ العرفان حيث تنتهي النبوة، فهو قائم على التأويل الرمزي لما أتت به النبوة من وقائع وأخبار: «وهكذا فإن الوحي النبوي قد انتهى، لكن لأنه انتهى فهو يتطلب أن تظل مبادرة الهرمينوطيقا النبوية مفتوحة، أي: التأويل أو العقل الروحاني»[2].

تبدو هذه المترادفات (الهرمينوطيقا النبوية، التأويل، العقل الروحاني) مهمة بالنسبة لكوربان؛ لأنها لا تضع قطيعة حاسمة بين النبوي والعرفاني؛ لأن الثاني هو امتداد طبيعي للأول، وهو تأويل رمزي وروحي له. إعادة رأب الصَّدْع بين الاثنين هو دور الهرمينوطيقا ذاتها، عندما يصرّح: «إن مطلب العقل الروحاني يُحدث علاقة بين الدين النبوي والدين العرفاني، وعن هذا المركب ينشأ اهتمام ثلاثي يتعلق بمنهج هذه الهرمينوطيقا، بعضوها،

(1) المرجع نفسه، ص23 (ترجمة معدَّلة نسبياً عن الترجمة العربية).

(2) المرجع نفسه، ص76.

وبمصدرها»[1]. فالعلاقة الثلاثية بين المنهج والمصدر، والوسيلة هي التي تحدّد طبيعة العلاقة بين النبوي والعرفاني.

أما المنهج، فقد حدده كوربان في التمييز الضروري بين الرمز والأمثولة، كما رأينا في الفصل الثالث، أو الفارق بين الإدراك الروحي والإدراك العقلي؛ وأما العضو أو الوسيلة فيتعلّق بالإدراك الروحي للرموز تبعاً لما سماه «السيكولوجيا النبوية»، وحدَّده في «العقل القُدُس» بوصفه ملكة مشتركة بين النبي والولي، أو بتعبير ابن عربي «العقل القابل» (جانب الرمز) في اختلاف عن «العقل المفكر» (جانب الأمثولة). كذلك، الخيال الحي والخلاق هو عضو العرفان عندما يكون العقل المفكر هو وسيلة المعرفة؛ لأن العقل يكتفي بتركيب المعطيات الحسية التي تنتقش في النفس، فيما يقوم الخيال بتحويل المعطيات الحسية إلى رموز روحية ذات مغزى ودلالة بالنسبة للنفس؛ لأن المعطيات الحسية ليست نفسها إذا ما نظرنا إليها من وجهة الإدراك العقلي، أو من جانب الإدراك الخيالي الرمزي:

«إن قوة الخيال تسبق الإدراك الحسي وتصوغه؛ لهذا فهي تحوّل معطيات الحس إلى إشارات ورموز. فنار موسى ليست سوى نار من حطب إذا ماهي كانت موضع إدراك بالحواس. فلكي يدرك موسى النار، ويسمع الصوت الذي يناديه من جهة الوادي، باختصار، لكي يكون ثمة تجلٍّ، يلزم عضو إدراك لما هو فوق المحسوس»[2].

لا تكفي، إذاً، **نظرية المعرفة** للتوصُّل بالحقائق الباطنة، أو المتعالية، بل يتطلب الأمر **نظرية العرفان** القائمة على تحويل الأشياء إلى رموز، وتبيان نشاط الإحالة الذي تتمتَّع به، أي: التدليل على شيء آخر غير الحس في بداهته المباشرة؛ وينبع هذا النشاط من الخيال الخلاق، العضو المباشر

(1) المرجع نفسه، ص77.
(2) المرجع نفسه.

للتأويل؛ ومن الإدراك الروحي في عالم المثال، أو عالم الخيال (mundus imaginalis).

البحث عن المعنى الباطني يتطلب، إذاً، هرمينوطيقا قادرة على إرجاع الأشياء الحسية إلى موطنها الأصلي، عالم المثال؛ وهذا يشكّل خاصية التأويل الجوهرية: الرجوع إلى «أوَّل» الأشياء، إلى مصدرها، أو ينبوعها، بعدما حجبتها كثافات الحس أو العقل.

إذا كان التأويل هو، أيضاً، تفعيل الآلة، فهذه الآلة هي الخيال، العضو الخلاق للصور، المنتج للرموز، الكاشف للمعنى الباطن.

لا يمكن الوقوف عند الظاهر القائم على مجموعة معقَّدة من الوظائف التراتبية (مثلاً: الكنيسة الكاثوليكية في المسيحية) والمسطِّرة لمجموعة من العقائد الثابتة (dogmes)، لكن الولوج إلى الباطن الذي يتطلب التأويل.

أمام التسطير القانوني (canonique) للعقائد الثابتة، والذي قد ينزع نحو الأسطرة الأيدولية؛ ثمة التحويل الهرمينوطيقي (herméneutique) الذي يجعل من العقائد الثابتة، أحوالاً منتجة للرموز والوقائع الأيقونية.

من خاصية هذه الهرمينوطيقا النبوية أن تكشف عن نظام أرقى من العقول القابلة للإمداد الإلهي. حتى إن تجلت الملائكية أو الألوهية (الصفات والأحوال) في صورة بشرية (مثلاً: دحية الكلبي)، فإن هذه الصورة ليست التجسيد (incarnation) في عالم الحس، كما في المسيحية، ولكن التجلي (théophanie) في عالم المثال أو الخيال: «فالإنسان السماوي (Anthropos céleste) لا «يتجسَّد» في الأرض؛ ولكن يظهر في صور متجلية تجذب إليها أولئك الذين يتعرفون عليه نحو معراجهم السماوي»[1].

قد يتَّخذ هذا «الإنسان السماوي» أشخاصاً عديدين: آدم، النبي، الولي، الإمام، العارف، الحكيم... إلخ، فقط لأن التأويل الذي يبتغي الباطن،

---

(1) المرجع نفسه، ص81.

يصبو من جهة أخرى إلى ما سماه لوتشيان بلاغا (Lucian Blaga) «الشخاصة» (personance) التي تمنح للمقولات الغائرة (catégories abyssales)، اللاشعورية في مبناها، تجليات في نظام الواقع[1]. لربما كانت الشخاصة تقترب في شكلها من التجسيد (بالمعنى المسيحي للكلمة)؛ لأن الأمر يتعلّق بالطريقة التي تتشخّص فيها عبقرية في عمل ملموس؛ لكن تبتعد في المضمون من حيث اقترابها من التجلي العمودي، أو المجلى الصُّوَري للحقائق الباطنة، أو المتعالية.

فالتأويل عبارة عن «شخاصة» بالمعنى الذي تتحوَّل فيه الرموز إلى أشخاص، والأشخاص إلى رموز، في ذهاب وإياب بين الرمز وما يدل عليه، أو بين الشخص وما يرمز إليه؛ لأن «تلقين التأويل هو تلقين نحو ملاقاة الأشخاص، هو ولادة روحية»[2]. فالإنسان الروحاني يستقطب في ذاته جِماع الكون، ومفاتيح تأويل أسراره، وفك ألغازه. لا يتعلق الأمر بشخص تاريخي له السلطة التراثية في سن قوانين التأويل، ولكن بشخص روحاني هو مرجعية كل إرادة في التأويل؛ لأنه لا يشكّل الأمر القسري أو العائق، ولكن الإمكان التأويلي المتاح لكل إرادة بشرية في فهم واستيعاب الحقائق الباطنة. فالهرمينوطيقا النبوية التي بيدها مفاتيح الفهم الغائر لحقائق الوجود، تجد في الهرمينوطيقا العرفانية حقلاً خصباً أين تينع الرموز والإشارات؛ لأن الشخص في الهرمينوطيقا النبوية (النبي) والشخص في الهرمينوطيقا العرفانية (الولي، العارف)، يجعلان كل تأويل رمزي ممكن أنطولوجياً؛ لأنهما يشكّلان النموذج المتعالي، لا السلطة التاريخية؛ ولأنهما ينتميان إلى عالم الخيال لا عالم الحس.

الخيال هو، إذاً، الآلة الممكنة في كل تأويل رمزي يبتغي الباطن من الحقائق والكامن من المعاني. فهو الآلة التي تمنح للرموز دلالة خاصة،

(1) Lucian Blaga, Trilogie de la culture, tr. Y. Cauchois, Raoul Marin et Georges Danesco, Paris, Librairie du savoir, 1995, p. 363.

(2) كوربان، هنري، المرجع نفسه، ص84.

وتقوم بإرجاعها إلى مصادرها الأنطولوجية في التجلي الإلهي: «لهذا ثمة تأويل ممكن؛ لأن ثمة إشارة وبداهة شفافة»[1].

تبدو هذه الفكرة مذهلة إذا علمنا أن ميلاد الهرمينوطيقا مع شلايرماخر، مثلاً، كانت نتيجة الاصطدام بالغموض في النص الأصلي قصد إيضاحه، وتبيان دلالاته ومقاصده؛ أي: أن الغموض أو الالتباس هو الدافع نحو التأويل. نؤوّل لأننا نتعثَّر أمام عبارة مبهمة. فما بال التأويل، عند كوربان، يقترن بالوضوح؟ هل الشيء الواضح بذاته يتطلب التأويل؟ أليس الشيء الغامض والملتبس هو الذي يقتضي التأويل؟ يبدو أن فكرة كوربان لا تتقاطع مع فكرة الهرمينوطيقا كما تحدَّدت معالمها مع شلايرماخر، مثلاً؛ لأن التأويل عند الفيلسوف الرومانسي كان في حدود النص الديني المراد ترجمته وفهمه؛ بينما التأويل الذي يقصده كوربان هو في سياق أنتروبولوجيا روحية تُبيّن العتبات الأنطولوجية؛ التي يجتازها العارف في الكشف عن الظواهر التي تعتريه.

علاوة على ذلك، لا ينخرط كوربان في اللاهوت الدوغمائي الذي يحصر الألوهية في أسماء وصفات وأفعال، ويمتنع (ويمنع أيضاً) من الذهاب إلى أبعد من ذلك مخافة السقوط في تخيُّل الذات الإلهية.

يأخذ كوربان منحى آخر، وهو اللاهوت العرفاني؛ الذي يمنح للخيال قيمة أنطولوجية زائدة على القيمة المعرفية؛ لأنه لا يصوّر الخيال على أنه تخيُّل (الخيال النفسي أو «الخيال المتصل» بتعبير ابن عربي)، ولكن على أنه تصوير روحي منتج للرموز والحقائق (الخيال الأنطولوجي، أو «الخيال المنفصل» بتعبير ابن عربي). وهذا الخيال مستمد من عملية الخلق ذاتها التي ينفرد بها الإله، هذا الخلق الذي هو بالنسبة للإله كالظل بالنسبة للشخص، أي: أنه «خيال في خيال» كما جاء في «**فصوص الحكم**»، ويقتضي الخيال لمعرفة كنهه وحقيقته. الخيال له قيمة تكوينية وتشكيلية للذات الإنسانية، ولا

(1) المرجع نفسه، ص168.

يمكن اختزاله إلى مجرد أحلام تختلق الأباطيل، أو أوهام تصطنع الترهات. الخيال «خلَّاقٌ» لأنه يصدر عن الأصل الذي هو «الخلق المتجدّد» بمفهوم ابن عربي؛ ولأنه نتيجة «التحوُّل في الصور» حسب المفهوم نفسه.

يقتضي هذا التحوُّل في الصور تأويلاً مناسباً لوضع كل صورة في النظام الأنطولوجي الملائم لها، وإرجاعها إلى مصدرها الأصلي: «بحكم أن الكائن المتجلي هو خيال، فإن هذا يجعل ضرورياً هرمينوطيقا الصور الظاهرة فيه، بمعنى تأويل «يُرجع» (تبعاً لاشتقاق كلمة تأويل) هذه الصور إلى حقيقتها الأصلية»[1]. فالصور، أياً كانت طبيعتها، صور حُلمية أو صور واقعية، تستوجب التأويل. معنى ذلك أن الصور تأتي ملتبسة، والتأويل هو الذي يوضّح دلالتها بوصلها بالمصدر الذي تنحدر منه. تذهب هذه الفكرة عكس ما نص عليه كوربان وهو أن التأويل يلازم البداهة. ليس الأمر كما يظن، إذاً، على الرغم من أنه يقصد، بالبداهة، التجليات الوافدة على الإنسان؛ لأنه يُدركها بعضو فعال، وهو الخيال، سليل الخلق المتجدّد، غير الملكة العقلية التي تُخطئ في الحساب والتقدير. كذلك المساواة بين الحلم والواقع (تبعاً لخبر نبوي اعتمد عليه ابن عربي: «الناس نيام، فإذا ماتوا انتبهوا»[2] دفعت كوربان إلى أن يعدّ التأويل ملازماً للحالتين: حالة النوم وحالة اليقظة؛ حالة الالتباس في الصور، وحالة البداهة العينية: «فلأن العالم خيال وتجلٍّ، فهو يتشكل من «مظاهر» وصور حسية تستدعي التأويل والتجاوز»[3].

يتجاوز التأويل المظاهر الحسية نحو دلالاتها الرمزية، ويقوم أيضاً بعملية «تمثيل» (typification) للدلالة الرمزية والروحية في معطيات حسية. غير أن الوظيفة الحقيقية للتأويل، كما يراها كوربان، هي أن تترقى النفس في درجات الوجود لبلوغ المعنى؛ فهي تنتقل من «**المجلى**» الحسي إلى «**المعنى**»

(1) المرجع نفسه، ص179.
(2) العجلوني، كشف الخفاء، حديث رقم 3209.
(3) كوربان، هنري، الخيال الخلاق، ص179.

الباطني، بحكم أن الوجود يتركب من حقيقيتين، إحداهما الظاهر، والأخرى الباطن: «لأن ثمة الخيال فثمة التأويل، ولأن ثمة التأويل فثمة الرمز، ولأن ثمة الرمز فثمة بعدان للموجودات»[1]؛ والغرض من هذا الانتقال من الظاهر إلى الباطن، أو من العلامة إلى الرمز، هو «**الترقي**» في الوجود بالدرجة نفسها التي يحصل فيها «**التلقي**» من الوجود. التأويل هو وسيلة في بلوغ المثال، في شكل حلقي تنم عنه الدائرة التأويلية ذاتها؛ الترقي والتلقي في النفس البشرية، داخل أغوارها ومكامنها: «والحال أن التأويل لا يتمثل في النزول إلى مستوى أدنى، وإنما الارتفاع إلى مستوى أعلى»[2].

الصعود نحو المثال هو الذي يعطي للتأويل قيمته الأنطولوجية؛ لأنه يغترف من الخيال الذي يحوّل العلامات الحسية إلى رموز متعالية. ابتغاء العكس، وهو تجسيد الرموز المتعالية في العلامات الحسية يُفقد الخيال قيمته العرفانية، وزخمه الروحي والباطني؛ لأن مصدر التأويل هو المثال لا الحس؛ ولأن نشاط التأويل هو الانتقال من الحس إلى المثال. نشاط التأويل هو التمثيل والترميز بأن يقلص الهوة الكائنة بين الواقع والخيال، ويجمعهما في المثال. غير أن العلاقة بين الواقع والخيال ليست علاقة تضاد، ولكن علاقة تعاكس (الواقع معكوس الخيال لا نقيضه)؛ لأن في حقيقة الأمر: «الكل خيال في خيال»، وهذا البُعد الخيالي للوجود يتطلب التأويل اللانهائي للصور المتحوّلة فيه.

عندما نتأمل جيّداً الأبعاد الفلسفية التي هيَّأ بها كوربان طريقة قراءة ابن عربي، فإننا نلمس، بوضوح، تحبيذ الباطن على الظاهر، أي: الحقائق المتعالية على حساب الوقائع الحسية، والمعاني الباطنية على حساب النصوص الحرفية؛ وأن الباطن يؤدّي، في نهاية المطاف، إلى إبطال الظاهر. يفسّر هذا الأمر لماذا كل ما هو حسي فهو منبوذ في فهم التأويل، أي: إقصاء الأمثولة

---

(1) المرجع نفسه، ص180.
(2) المرجع نفسه، ص204.

بالرفع من شأن الرمز؟ لكن التعارض بين الأمثولة والرمز هو صناعة فكرية أملاها تاريخ المصطلح، كما بيَّن غادامير، وأنهما يغترفان، في حقيقة الأمر، من المعين النظري نفسه، وأنهما لا ينفكان عن الارتباط بالحس، ليس في دلالته الفظة والمبتذلة، ولكن الحس، بوصفه شيئاً ظاهراً، يحيل إلى شيء متوارٍ يتوقف عليه.

لا يمكن في كل الأحوال إبطال الحس من أجل التواصل بالمتعالي أو الباطني: «إن الإجراء الأمثولي للتأويل والإجراء الرمزي للمعرفة ضروريان للسبب نفسه: لا يمكن معرفة الإلهي إلا انطلاقاً من المحسوس»[1]. إذا كان الرمز أكثر عُمقاً من حيث الإحالة إلى حقائق متعالية أو باطنية من الأمثولة، فإن الاختلاف بينهما في الدرجة، لا في الطبيعة.

الساحل والحرف: الميل الأيقونوكلستي في مدرسة شودكييفتش:

يبدو جلياً أن النزوع الأيقونوفيلي لدى كوربان دفعه لأن يعدّ التأويل عند ابن عربي شيئاً مسترسلاً؛ لأنه يتبع منطق الصور المتحوّلة في الوجود، الصور التي تكتسب قيمة روحية بمجرَّد انتقالها من الظاهر المعطى للعيان إلى الباطن المؤدي إلى العرفان.

ينتقد شودكييفتش هذا النزوع الباطني لدى كوربان عندما يقول: «لقد قدَّم كوربان، وبإعجاب، الشيخ الأكبر على أنه رجل الباطن، رجل المعنى الخفي، حيث يشق صلابة الحرف ليبلغ التأويل، بتفسير باطني حر، أو دلالات جديدة للوحي»[2]؛ وأكثر ما يستهجنه في كوربان هو هوسه بعالم الخيال[3] (monde imaginal) الذي يجعله النموذج والمرجعية لكل نظرية في المعرفة، ولكل نزوع نحو العرفان. لا يذكر شودكييفتش كوربان سوى في

---

(1) H.-G. Gadamer, Vérité et méthode, op. cit., p. 90.

(2) M. Chodkiewicz, Un Océan sans rivage: Ibn Arabi, le Livre et la Loi, Paris, Seuil, 1992, coll. «Librairie du XXe siècle», p. 40.

(3) Ibid., p. 110.

هذين المقطعين (ص40 و110) من أجل انتقاد النزوع الباطني لديه، واعتداده المطلق بعالم الخيال، في جملتين مقتضبتين جداً. كما أنه لا يستحضر كلمة «تأويل» سوى مرة واحدة (ص40) عندما يستعمل كوربان كلمة «تأويل» (57) مرة في كتابه: «**الخيال الخلاق في تصوف ابن عربي**».

هل غياب كلمة «تأويل» في كتاب شودكييفتش «**بحر بلا ساحل: ابن عربي، الكتاب والشريعة**» وحضور كلمة «تفسير» (10 مرات) هو نزوع ظاهري، وبتعبير أدق هو ميل أيقونوكلستي، معادٍ للصورة (مجاز، استعارة، تأويل، بلاغة، زخرفة... إلخ)؟ يبدو الأمر كذلك بحكم أن شودكييفتش يتقيَّد بمسألتين مهمتين، وبارزتين في عنوان الكتاب نفسه، تدلان على الجانب «التفسيري» أكثر منه على البُعد «التأويلي»، وهما: **الكتاب** (القرآن المدوَّن والمجموع في المصحف) **والشريعة** (الأحكام والقواعد العملية في الإسلام)، أي: ما تم سنُّه، ويتطلب التطبيق. عندما نتفحص ما كتبه شودكييفتش في هذا الصدد، نجده تقريباً على النقيض مما عهدناه عند كوربان، على اعتبار أنه يكشف عن الأولوية التي يُوليها ابن عربي للحرف، مستنداً في ذلك إلى فقرة من «الفتوحات» يقول فيها: «العقلاء عبيد الأفكار والواقفون مع الاعتبار، فجازوا من الظاهر إلى الباطن مفارقين الظاهر ليعبروا عنه [...] أما المؤمنون الصادقون أولو العزم من الأولياء فعبروا بالظاهر معهم لا من الظاهر إلى الباطن، وبالحرف عينه إلى المعنى، ما عبروا عنه»[1].

معنى ذلك أن إدراك الحقيقة المتعالية، أو الحكمة الإلهية، لا يكون بالانتقال من الظاهر إلى الباطن، كما ذهب كوربان، ولكن بالالتزام بالظاهر، أي: الوقوف عند الحرف بقراءة ملابساته، ومستوياته، والولوج في مقاصده، ودلالاته، دون تخطيه، أو الانفصال عنه. عمل شودكييفتش، في مختلف فصول كتابه، على التوكيد على هذا النزوع الظاهري لدى ابن عربي،

(1) الفتوحات، 3/ 257.

لكنه نزوع أملاه تقيُّده الحرفي بحدود القرآن ومقولاته. المنطلق هو فتوى الإمام مالك بن أنس أوردها ابن عربي بهذه الصيغة: «قيل لمالك بن أنس: ما تقول في خنزير الماء؟ فأفتى بتحريمه. فقيل له: أليس هو من سمك البحر؟ فقال ﷺ: أنتم سميتموه خنزيراً»[1]. جاء ذكر هذه الفتوى في معرض الحديث عن الأحوال التي يتغيَّر حُكمها بتغيُّر فاعل مندمج بها: «كذلك الخمر المحرَّم شربها، إذا تخلَّلت زال عنها اسم الخمر لزوال الحال الذي أوجب له اسم الخمر، فسُمي خلاً لحال آخر طرأ عليه»[2].

الملاحَظ هنا أن الاسم هو الذي دخل في اعتبار الحكم: لم يأتِ تحريم خنزير البحر من جهة أنه «سمك» يحل أكله، ولكن من جهة أنه «خنزير» يحرُم أكله. فالاسم الظاهر «خنزير» هو الذي برَّر حُكم التحريم، على الرغم من أن الصنف الحيواني (السمك) يدخل في عداد التحليل. نتواجد أمام «تناقض» أو «أوكسيمور» (oxymoron) ترجَّحت فيه الكفة لصالح الظاهر (تحريم أكل خنزير البحر) بمجرَّد التسمية. ويرى شودكييفتش في ذلك أساس التأويل عند ابن عربي: «الإشارة التي أوردها ابن عربي في مقطعين [من الفتوحات] تخص شيئاً آخر: يتعلق الأمر هنا بحكم الاسم، وسر التسمية. وهذا يؤدي بنا إلى قلب الهرمينوطيقا الأكبرية»[3]. معنى ذلك أن قلب الهرمينوطيقا الأكبرية هو الأخذ بحكم الظاهر، كما تكشف عنه الكلمات بذاتها، دون زوائد استعارية، أو صور مجازية، أو اعتبارات باطنية تُحمّل الكلمات أكثر مما تحتمله نظرياً، أو تحمله دلالياً.

المبرّر الذي ينطلق منه شودكييفتش في الدفاع عن البُعد الظاهري لدى ابن عربي، ليس فقط علم الأحكام الذي يراعي علم الأحوال، ولكن أيضاً من فقرة مقتضبة هي أساس الهرمينوطيقا الأكبرية حسب نظره، يقول فيها ابن

(1) المصدر نفسه، 2/ 411؛ و4/ 465.

(2) المصدر نفسه، 1/ 411.

(3) M. Chodkiewicz, op. cit., p. 39.

عربي: «فجميع ما نتكلم فيه في مجالسي وتصانيفي إنما هو من حضرة القرآن، وخزائنه»[1].

القرآن هو، إذاً، الهيكل الذي استمد منه ابن عربي البنية الأساسية لكتاباته في محاكاة (mimesis) حرفية لتعاليمه، بإرجاع عبارات الآيات إلى ما تكشف عنه بذاتها من دلالة حرفية بـ: «تفسيرها» بإيضاح اشتقاقها وحكمها أكثر من «تأويلها» بربطها برمز أو باطن. تبدو هذه الطريقة صارمة أو جافة (austère)؛ لأنها تخلو من الزخرفة والرونق بزوائد في المجاز، والصورة، والاستعارة. لكن ما بال ابن عربي يصف القرآن بالبحر الذي يُكنى به العُمق والباطن؟ كيف يمكن قراءة هذه الفقرة من «الفتوحات»:

«فاغطس في بحر القرآن العزيز إن كنت واسع النفَس؛ وإلا فاقتصر على مطالعة كتب المفسرين لظاهره. ولا تغطس فتهلك، فإن بحر القرآن عميق، ولولا الغاطس ما يقصد منه المواضع القريبة من الساحل ما خرج لكم أبداً. فالأنبياء والورثة الحفظة هم الذين يقصدون هذه المواضع رحمة بالعالم، وأما الواقفون الذين وصلوا ومسكوا، ولم يردوا، ولا انتفع بهم أحد، ولا انتفعوا بأحد فقصدوا، بل قُصد بهم البحر، فغطسوا إلى الأبد فلا يخرجون»[2]؟

لا يقدّم شودكييفتش قراءة صريحة لهذه الفقرة، مفضّلاً مقابلتها بفقرة أخرى يقول فيها ابن عربي:

«وقيل له: بلّغ ما أنزل إليك؛ فلم يعدل عن صورة ما أنزل إليه. فقال ما قيل له، فإنه ما نزلت المعاني على قلبه من غير تركيب هذه الحروف، وترتيب هذه الكلمات، ونظم هذه الآيات، وإنشاء هذه السور، المسمى هذا كله قرآناً. فلما أقام الله نشأة القرآن صورة في نفسها أظهرها كما شاهدها، فأبصرتها الأبصار في المصاحف، وسمعتها الآذان من التالين، وليس غير

(1) الفتوحات، 3/ 334.

(2) المصدر نفسه، 1/ 76.

كلام الله هذا المسموع والمبصَر، وألحق الذم بمن حرَّفه بعدما عقله وهو يعلم أنه كلام الله، فأبقى صورته كما أنزلت عليه. فلو بدَّل من ذلك شيئاً وغيَّر النشأة لبلغ إلينا صورة فهمه لا صورة ما أنزل عليه، فإنه لكل عين من الناس المنزَّل إليهم هذا القرآن نظر فيه. فلو نقله إلينا على معنى ما فُهم لما كان قرآناً، أعني القرآن الذي أنزل عليه [...] فلم يكن ينبغي له إلا أن يبلغ إلى الناس ما نزل إليهم صورة مكملة من حيث الظاهر حروفها اللفظية والرقمية، ومن حيث الباطن معانيها»[1].

يستدل بهذه الفقرة لينسُب إلى ابن عربي «ظاهرية» واضحة في طريقة تفسير القرآن، وهي الالتزام الحرفي بما تُبديه الكلمات، والآيات، والسور من دلالات. أما المعاني التي يمكن أن تحيد عن الأصل، أو أن «تعدِل عن» المنطوق، فهي لا «تعدل في» دلالة هذا المنطوق؛ لأنها تقوّله ما لم يقله صراحة، وتضفي عليه أحكاماً لم ينص عليها.

غير أن شودكييفتش لا يعير أدنى اهتمام لكلمة «عميق» و«باطن» الواردتين في كلتا الفقرتين، مفضّلاً تجاهلهما باستشهاد آخر لابن عربي: «فاعلم أن الله خاطب الإنسان بجملته، وما خص ظاهره من باطنه، ولا باطنه من ظاهره»[2]؛ وحدَّد السعادة في أولئك الذين يجمعون بين الظاهر والباطن. جاء التسويغ الظاهري لتبيان أن الالتزام الحرفي بالقرآن يقي من التحريف: «العدل في» بدلاً من «العدول عن».

معنى ذلك أن ابن عربي يتقيَّد بـ: «شكل» العبارة (forme) التي يقدّم لها مدلول الصورة (image) أو النشأة (genèse)، أي: العبارة كما جاءت بحرفيتها في النص، لا العبارة كما يفهمها المتلقي؛ لأن العبارة في حرفيتها هي حامل الروح، والمعنى، والحقيقة. يفسّر هذا الأمر لماذا تقيَّد ابن عربي بحرفية النص القرآني، بالهيكل العام للسور والآيات؛ لأن الحرف نفسه

(1) الفتوحات، 3/ 158.

(2) المصدر نفسه، 2/ 334.

محاط بهالة يخوّلها له القرآن نفسه نصّاً «مقدَّساً». يبرّر شودكيفتش ذلك بقوله: «يمكن أن نعتبر أعمال الشيخ الأكبر، كما هي مألوفة لدينا، على أنها تفسير قرآني، وتُبرز منهجاً في التأويل لا يبحث عمّا وراء الحرف سوى في الحرف ذاته»[1].

إذا جاز الحديث عن الظاهر والباطن، فليس حدَّين متناقضين، وإنما تعبيران مختلفان للحقيقة نفسها.

يتعلَّل شودكييفتش بما يُسمى في الطوبولوجيا بـ: «شريط موبيوس» (turban de Moebius) الذي هو سطح بجانب واحد، على العكس من الشريط التقليدي الذي يتضمن على سطحين. فالحقيقة واحدة في مظهرين مختلفين هما الظاهر والباطن. لا يمكن الفصل في النص بين الحرف والمعنى، أو بين الدال والمدلول، أو بين الظاهر والباطن؛ لأنهما شيء واحد.

المطابقة بين الحرف والمعنى هي الاستراتيجية الهرمينوطيقية التي اعتمدها ابن عربي في قراءة النص القرآني حسب شودكييفتش؛ على الخلاف من الطريقة الهرمينوطيقية في هجران الحرف للولوج نحو المعنى، كما حبَّذها كوربان.

أليس الالتزام بهرمينوطيقا حرفية لا تبحث عن المعنى سوى في الحدود المحصورة والمضبوطة في العبارة هو، بوجه ما، صلابة تؤدي حتماً إلى الانغلاق الدلالي بإبراز معنى أحادي لا مجال فيه للتأويل؟ أدرك شودكييفتش هذه المسألة، واستدرك الوضع؛ لأنه يعلم بأن التقيُّد الحرفي بالنص هو إغلاق «دلالي» من حيث المعنى، وإطباق «أيدولي» (صنمي) من حيث الصورة؛ لكنه يلطّف المقصد باللجوء إلى نص آخر لابن عربي، يُشرك فيه المتلقي بالمُلقي (القارئ، والمتكلم): «فإذا نزل القرآن عن منزله فإنه كلامه، وكلامه على نسبة واحدة لما يقبله الكلام من التقسيم، فإنه يُنزله وفيه حقيقة

---

(1) M. Chodkiewicz, op. cit., p. 45.

الاعتدال في النسب، وهو جديد عن كل تالٍ أبداً، فلا يقبل نزوله إلا مناسباً في الاعتدال».

ويميّز ابن عربي بين «النزول-على-اللسان» الذي لا يتعدَّى التلاوة، و«النزول-على-القلب» الذي يمسُّ الفؤاد في الصميم، ويُكسب لذة وحلاوة: «فنزول القرآن في قلب المؤمن هو نزول الحق فيه، فيكلم الحق هذا العبد من سره في سره، وهو قولهم: حدثني قلبي عن ربي من غير واسطة»[1].

تأتي الدلالة من هذا اللقاء/الالتقاء بين الملقي والمتلقي، بين الاختصاص الإلهي والاستعداد البشري لدى العارف. فالعارف يحيط علماً بما يقوله المتكلم، فيتواصل مباشرة بالقول الحي للمتكلم، دون زوائد في التفسير، أو الفهم، أو التأويل؛ التي قد تكون حُجُباً على العلم الصحيح الذي يأتي به الكشف، كما بيَّن نصر حامد أبو زيد، وسيأتي في أوانه. غير أن التعبير عن التجربة الروحية في كلمات (نثرية، أو شعرية) يقتضي استعمال التفسير، والتأويل، والرموز، أي: الحروف الدالة على معانٍ جوهرية.

يتوقف شودكييفتش على مبدأ هرمينوطيقي أساس في كتابات ابن عربي، وهو «تبديل» (transposition) مواقع الكلمات لتتخذ دلالة أخرى، مع الاحتفاظ على الدلالة الحرفية، أي: المطابقة بين الظاهر والباطن، وأسمّيه «الانحراف الأيقوني»، كما سيأتي ذكره في الفصول القادمة؛ وهذه العملية في التبديل تؤدي إلى نوع من «القلب» (inversion) حيث المذموم يصبح محموداً، والشرير خيّراً، تبعاً لشكل في القراءة لا يقرّ بحقيقتين متعارضتين (الظاهر/الباطن)، ولكن بحقيقة واحدة ذات مظهرين مختلفين: «تأخذ كل صفة مذمومة بالإطلاق فتقيّدها فتكون محمودة»[2]. ينطبق هذا المبدأ الهرمينوطيقي على مجموعة من الآيات التي قام ابن عربي بقلب مدلولها السلبي الصريح (الكافرون، الفاجرون، الساحرون، الفاسقون...) إلى مدلول

---

(1) الفتوحات، 3/ 93 و94.

(2) المصدر نفسه، 2/ 138.

إيجابي («الكفر» معناه الزرع والإخفاء بإخفاء المحبوب وقايةً له، «الفجور» بتفجير الحرف لاستخلاص المعنى... إلخ) تبعاً لمبدأ أنطولوجي عام، وهو الرحمة الشاملة، والوُسع الإلهي، كما سيأتي ذكره في الفصل الأخير.

جاء هذا «القلب» في سياق الإجابة عن أسئلة الحكيم الترمذي في السؤال (154) من «الفتوحات» عنوانه: «ما تأويل أم الكتاب؟ فإنه ادَّخرها من جميع الرسل له، ولهذه الأمة». فالمبدأ العام، الذي هو الرحمة الشاملة، يقتضي هذا التأويل أو ذاك، وما التأويل هنا سوى إرجاع الحرف إلى أصله اللغوي. لكن اللغة، هنا، ليست اللغة المتعاقد على اصطلاحها، ولكن اللغة الأصلية، السابقة على كل تعاقُد اجتماعي، اللغة-البدء (archi-langue)، البابلية، الأسطورية. مرَّ شودكيفتش مرور الكرام على هذه اللغة، ولم يقدّم لها التعليل الوافي، مكتفياً اقتفاء أثر ابن عربي كلمة كلمة. عندما يكتب شودكيفتش هذه الفقرة: «القرآن عند ابن عربي هو كنز لا تنفد خزائنه، والإشارات إلى الأسرار الإلهية التي يدركها من هو في حالة تامة من الأمية لا يمكن إحصاؤها»[1]، فإنه يقدّمها، بديهة، دون الولوج في مضامينها الأنطولوجية، والفينومينولوجية. نجد في هذه الفقرة بعض المعطيات المهمة التي أغفل أبعادها الفلسفية الكبرى، مثل الكلمة «الأمية» التي نعرف أنها لا تعني، بالمعنى الصوفي، جهل القراءة والكتابة، ولكن حالة روحية خاصة، نبوية في جوهرها (النبي الأمي)، تفيد حالة الوجود كيوم وُلد عليه الإنسان، اليوم الذي وضعته أمه في الوجود.

هذه الولادة الأصلية التي تبرّر الأمية الروحية لها خاصية فينومينولوجية بارزة، وهي تعليق الحكم العقلي. لا يتدخَّل العقل في تشكيل معرفة برهانية كالتي نعهدها في كل تخمين، أو تحليل، أو تركيب. يختص العارف بمعرفة ذوقية يضع فيها بين قوسين كل حكم، أو نظر؛ لأنه يتوصَّل مباشرة بـ: «الأصل الملهم للغة» (اللغة-البدء) قبل «الفصل اللغوي للإلهام» (اللغة-

(1) M. Chodkiewicz, op. cit., p. 76.

التفسير). إذا كان شودكييفتش يعزو الالتزام الحرفي بالنص القرآني لدى ابن عربي، فمن باب المذهب الظاهري الذي تأثَّر به، من قريب أو من بعيد؛ لأنه في قصيدة ينفي عن نفسه هذه التبعية للظاهرية بقوله:

«نسبوني إلى ابن حزم وإني لستُ ممن يقول قال ابن حزمِ
لا ولا غيره فإن مقالي قال نص الكتاب ذلك علمي»[(1)].

فهو ينسُب انتماءه إلى حضرة القرآن وخزائنه. لكن، في حقيقة الأمر، يمكن إزاحة المسألة من «الظاهرية» بالمعنى الحصري الذي وُجد مع ابن حزم مثلاً، أو لاحقاً مع ابن تيمية في إبطال القياس نحو «الظواهرية» (كلمة ضعيفة في التدليل على الفينومينولوجيا) وما يركّب خصائصها الفلسفية: الرد أو الإرجاع، تعليق الحكم، القصدية، الوعي، الشيء ذاته... إلخ.

يمكن للقراءة الفينومينولوجية أن تقدّم مفاتيح ثمينة في معرفة خاصية التأويل عند ابن عربي، والكيفية التي أولى بها الحرف أو الكلمة قيمة عرفانية هائلة تتجاوز اللغة-التفسير أو ما سميتُه «الفصل اللغوي للإلهام» نحو اللغة-البدء، أو «الأصل الملهم للغة».

لم يوفّر شودكييفتش الأدوات الكفيلة للاضطلاع بهذه المهمة الفينومينولوجية؛ لأنه وكما أسلفتُ التبيان أن النزوع الأيقونكلستي في طريقة قراءته لابن عربي، وحرصه البيداغوجي في تبيان الهندسة العامة لكتابات ابن عربي خالية من كل زائدة نظرية، أو إضافة نقدية، جعله يقدّم مصطلحات ابن عربي بشكل معجمي مع بعض الشروح والتوضيحات، لا غير.

أعتقد أن هذه الطريقة في تقديم ابن عربي، حتى إن كانت مبدئياً، بيداغوجية ومُهِمَّة للقارئ غير المتعوّد على أسلوبه وطريقته في التأويل، غير أنها، وبالنسبة إلى إعادة فهمنا لكتاباته، واكتشاف أشياء النص من هذه الكتابة، لا تقول بعُمق مضامينها ووجوهها الأخرى. نجد أنفسنا أمام البنيات

(1) ابن عربي، الديوان، دار الكتب العلمية، بيروت، 1999م، ص48.

الفكرية نفسها بالتكرار نفسه الذي يميّزها، دون إبراز ما يلتبس في الظاهرة النصية نفسها؛ لأن ما يقدِّمه شودكيفتش هو مجرَّد عموميات في شكل مبادئ أساسية: تضايف الظاهر والباطن، تطابق الشريعة والحقيقة؛ مع التوكيد على قاعدتين حاسمتين: الإباحة الأصلية في ظل صمت الشارع (النص القرآني، والخبر النبوي) والالتباس الذي يكتنف الآراء التي تنطلق منها التأويلات. فالصمت النابع من الشريعة هو مبدأ هرمينوطيقي يدفع إلى الاجتهاد في استنباط أحكام فرعية، وتأويل المقاصد، وأصله القول النبوي: «اتركوني ما تركتكم»[1]. صمت الشارع هو مدعاة إلى التأويل والاجتهاد، أو على الأقل هكذا نفهم المسألة. غير أن شودكيفتش يُنفي هذه المهمة[2]؛ لأن في نظره صمت الشارع لا يمكن ردمه بأحكام أخرى؛ لأن هذا الصمت جاء نتيجة حكمة إلهية لا يُمكن التعقيب عليها بزوائد عقلية. ترجمة ذلك: ينبغي الالتزام بالظاهر!

النص والمنهج: القراءة العربية المعاصرة لفكرة التأويل عند ابن عربي (أبو زيد، خميسي، الصادقي):

إذا انتقلنا الآن إلى السياق العربي، فإننا نجد قراءات في مسألة التأويل، وهي في الغالب أعمال أكاديمية من لدن جامعيين، أو مفكرين (نصر حامد أبو زيد، ساعد خميسي، أحمد الصادقي، محمد المصباحي...) يغلب عليها البحث الحثيث عن منهج في التأويل عند ابن عربي. سأختار بعض العيّنات التي تطرقت إلى موضوع التأويل مباشرةً، وأخص بالذكر:

1- نصر حامد أبو زيد مع كتابه الشهير «**فلسفة التأويل: دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي**».

---

(1) حول هذا الخبر النبوي وتأويلات ابن عربي، انظر الفتوحات، 2/ 562. والحديث رواه الترمذي (2679) بهذا اللفظ. ورواه البخاري (7288) بلفظ: «دعوني ماتركتكم»، ومسلم (1337) بلفظ: «ذروني ماتركتكم».

(2) M. Chodkiewicz, op. cit., p. 79.

2- ساعد خميسي من خلال كتابه «**ابن العربي: المسافر العائد**» الذي هو في الأصل أطروحة الدكتوراه تحت عنوان «**الرمزية والتأويل في فلسفة ابن عربي الصوفية**» ناقشها في (20 كانون الأول/ ديسمبر 2005م) في جامعة قسنطينة.

3- وأخيراً الفصل الرابع من الباب الثاني المعنون بـ: «الهرمينوطيقا الأكبرية» من كتاب أحمد الصادقي «**إشكالية العقل والوجود في فكر ابن عربي: بحث في فينومينولوجيا الغياب**».

أ- نصر حامد أبو زيد: التأويل والعلم:

ثمة فصلان في كتاب نصر حامد أبو زيد يسترعيان الاهتمام، وهما الفصل الثالث من الباب الثاني عنوانه «التأويل والمعرفة»، والفصل الثالث من الباب الثالث عنوانه «قضايا التأويل». لم يفعل الكاتب في الباب الثاني سوى تلخيص وشرح جوانب مبهمة من نصوص ابن عربي، واقتفاء آثارها بشأن المضامين الميتافيزيقية والكوسمولوجية واللاهوتية التي تنطوي عليها، وتخص موقع الإنسان في الوجود، الإنسان الكامل، درجات المعرفة ومراتب الوجود، الشريعة ومعضلة الظاهر والباطن، السفر الصوفي والمعراج الروحي... إلخ. لم يقم أبو زيد سوى بمسايرة هذه المضامين بتوضيحها وتقديمها في حلة لغوية جديدة بالمقارنة مع العربية الكلاسيكية؛ التي دوَّن بها ابن عربي كتبه، ورسائله. فالطريقة محمودة من وجهة نظر تعليمية، لكن لا تكشف، بما فيه الكفاية، عن جوانب ملتبسة من النص الأكبري.

إذا بقينا على صعيد التأويل، نجد أن البداهة نفسها تتكرَّر، وهي ارتباط التأويل بالخيال عندما يكتب مثلاً: «إدراك الخيال عن القلب في حالة العارف هو الإدراك الصحيح الذي لا يحتاج إلى تأويل في ذاته، وإن احتاج التعبير عنه باللغة إلى مثل هذا التأويل»[1]؛ فقط لأن التأويل، في نظر أبو

(1) أبو زيد، نصر حامد، فلسفة التأويل، ص210-211.

زيد، يتعارض مع العلم الصحيح؛ الذي هو درك الأمور على ما هي عليه. عندما يكون العلم فثمة الكشف، ولا حاجة، إذاً، إلى التأويل الذي يمكن اعتباره تقنية مساعدة، وليس طريقة جوهرية، على العكس من كوربان الذي يمنح للتأويل قيمة أساسية في الكشف الصوفي.

إذا كان التأويل عند أبو زيد هو المنطلق؛ لأنه يصطدم بالحجُب قصد فضّها، وبلوغ العلم الصحيح الذي مقرُّه القلب بوصفه «المجلى المعرفي»، فإن كوربان يرى فيه الوسيلة والغاية؛ لأنه حتى بعد حصول العلم، يبقى التأويل ساري المفعول؛ لأنه ليس «نمطاً في المعرفة» (mode de connaître) فحسب، ولكنه أيضاً «نمط في الوجود» (mode d'être).

أبو زيد صريح في تبيان أن التأويل مجرَّد وسيلة لا غاية، ويرتبط بنمط في المعرفة يختص به الخيال، على العكس من القلب الذي يختص بالعلم الصحيح: «تحتاج المعرفة الخيالية إلى التأويل، بينما لا تحتاج المعرفة القلبية إلى مثل هذا التأويل. ولكن هذه المعرفة الأخيرة نتيجة للأولى، ولازمة عنها، وهي التي تجعل تأويلها ممكناً وقائماً على أساس صحيح»[1].

للتأويل مجال حصري هو الخيال، ويمكن تجاوزه عند الوصول إلى (أو الحصول على) العلم الصحيح الذي مقرُّه القلب؛ والعلة في ذلك أن الخيال بالنسبة للقلب هو كالظاهر بالنسبة للباطن. لا يقع التأويل سوى على ظاهر الأشياء، ويتوقف عند الولوج في الباطن الذي يتطلب عضواً لطيفاً هو القلب: «إن الخيال وسيلة، وليس غاية في ذاته، إنه وسيلة إلى القلب، أو إلى باطن الإنسان الروحي، وحين يصل العارف إلى التحقق بباطنه، والتحقق بحقيقة الوجود، تنتقل هذه المعرفة، وتنعكس إلى الخيال، فيتلقى المعرفة الحقة، ويميّز المعنى في الصورة التي يدركها، ومن ثم يصبح قادراً على التأويل»[2].

---

(1) المرجع نفسه، ص211.

(2) المرجع نفسه، ص216.

نرى بوضوح وجه الاختلاف بين كوربان وأبو زيد في طريقة تحديد شكل ووظيفة الخيال عند ابن عربي، حيث يحدّده المفكر المصري بوصفه مجرَّد وسيلة وأداة، عندما يُعلي كوربان من شأنه، ويجعله مجالاً أنطولوجياً (عالم الخيال) يتعدَّى مجرَّد البُعد الإبستمولوجي في كسب المعرفة.

يتبع التأويل هذه السياسة الفكرية في تحديد طبيعة الخيال: ينتهي التأويل بمجرَّد الانتقال من الظاهر إلى الباطن عند أبو زيد، فيما يشدّد كوربان على كونية التأويل؛ لأنه دائم المصاحبة ما دامت الصورة الوجودية، حسية كانت، أو خيالية، أو روحية، أو باطنية، تتطلَّب دائماً التأويل. لكن أليس الحصول على العلم الصحيح، والكشف الصريح كافيين في تعطيل التأويل؟ هل بلوغ العلم كفيل بالاستغناء عن التأويل؟ بالنسبة لكوربان، التأويل مجال عام يختص به الخيال الخلاق، وليس فقط أداة معرفية، فلا ينفك عن مبادرات العارف في الاضطلاع بالحقيقة. لكن، بالنسبة لأبو زيد، التأويل مجرَّد عتبة أولية، أو صقالة (échafaudage) ينبغي التخلي عنه إذا كان الهدف هو الحصول على العلم في أجمل وأكمل حُلة ممكنة.

يتحجَّج أبو زيد بما كتبه ابن عربي بشأن القلب[1]؛ الذي لا يعتريه الاشتباه، أو الوهم؛ لأنه محل التجليات الإلهية، على العكس من الخيال

(1) يقول ابن عربي: «إن القلب مرآة مصقولة كلها وجه لا تصدأ. فإن أطلق عليها أنها صدئت كما قال عليه السلام: «إن القلوب لتصدأ كما يصدأ الحديد» وفيه أن «جلاءها ذكر الله، وتلاوة القرآن»، ولكن من كونه الذكر الحكيم، فليس المراد بهذا الصدأ أنه طخاء على وجه القلب. ولكنه لما تعلق واشتغل بعلم الأسباب عن العلم بالله كان تعلق بغير الله صدأ على وجه القلب؛ لأنه المانع عن تجلي الحق إلى هذا القلب؛ لأن الحضرة الإلهية متجلاة على الدوام لا يتصور في حقها حجاب عنّا. فلما لم يقبلها هذا القلب من جهة الخطاب الشرعي المحمود؛ لأنه قبل غيرها، عبَّر عن قبول ذلك الغير بالصدأ، والكن، والقُفل، والعمى، والران، وغير ذلك» الفتوحات، 1/ 91.
وحديث: «إن القلوب لتصدأ...» رواه أبو نعيم في حلية الأولياء 8/ 214، وذكره الذهبي في ميزان الاعتدال 4/ 263. =

الذي تختلط فيه الحقائق، وتتشابه، وتلتبس، فيتطلب التأويل لفك غموضها، وتبيان مصادرها ومآلها. إذا كان التأويل وسيلة معرفية نحو غاية روحية أرقى، فإن كماله ورفعته هي من كمال القلب وسموه. معنى ذلك أن التأويل يكون أجمل، وأجلّ، وأكمل عندما يتحصل العارف على العلوم الباطنية؛ التي من شأنها أن توجّه، وتصحح، وتكمّل التأويل: «إن التجليات الإلهية على قلوب العارفين هي التي تمكنهم من القدرة على التأويل، وفهم حقيقة أعيان الأشياء، وأسرارها الباطنية»[1]. فالكشف يصحّح التأويل بشكل بعدي عندما يؤدي التأويل إلى الكشف بشكل قبلي. عندما يكون التأويل المنطلق، قد تشوبه جوانب من النظر العقلي ومن الخيال؛ لكن عندما يصدر عن الكشف، فإنه لا يخطئ في أحكامه، فيكون له الكشف في مقام الدليل نحو العلم الصحيح.

التأويل وهب: «الوجود خيالاً يتماثل مع الحلم، وكلاهما يمثل عائقاً عن العلم الصحيح. فالوجود الخيالي يحجب الحقيقة، كما يُفسد الحلم المعنى الذي تضمنه، ومن ثم فكلاهما في حاجة إلى التأويل الذي هو قوة إلهية يهبها الله للعارفين، يصبحون بها قادرين على عبور الصورة -وجودية كانت أم حُلمية- إلى معناها الباطن وصولاً إلى العلم الصحيح»[2].

نظرة نقدية على هذه القراءة تبيّن أن التأويل عند ابن عربي صعب الضبط؛ لأنه تارةً يخص الخيال، ويأتي مصاحباً له (الحلم)، وتارةً يخص القلب، ويأتي في النهاية كعلم صحيح (التجلي)، وتارةً ثالثة يخص الخطاب في تفسير الأمور المتشاكلة (التعبير). دفع هذا الأمر كوربان إلى أن يجعل منه

= وفي موضع آخر يكتب: «إذا رأى صاحب الرؤيا الأمر كما هو عليه في نفسه فليس بحلم، وإنما ذلك كشف لا حلم، سواء كان في نوم أو يقظة، كما أن الحلم قد يكون في اليقظة كما هو في النوم كصورة دحية التي ظهر بها جبريل عليه السلام في اليقظة، فدخلها التأويل» الفتوحات، 4/ 241.

(1) أبو زيد، فلسفة التأويل، ص224.

(2) المرجع نفسه، ص227.

مجالاً (بالمعنى الأنطولوجي) وليس فقط أداةً (بالمعنى المعرفي)، أي: أن له القابلية في أن ينطبق على كل المستويات والعتبات الوجودية والمعرفية: الحلم أو الخيال، القلب أو الكشف، التعبير أو التفسير... إلخ.

لجوء أبو زيد إلى حصر التأويل في الخيال والفكر، في شيء يكتسبه الإنسان بإعمال العقل، أو إطلاق العنان للحلم والرؤيا؛ ثم العودة إلى جعله شيئاً موهوباً من العلم اللدني، والإملاء الإلهي، يُبرز بشكل، لا مرية فيه، التخبُّط الذي وقعت فيه القراءة العربية المعاصرة للتأويل الأكبري.

في حقيقة الأمر، أن يتذرَّع ابن عربي بالخبر النبوي لجعل الوجود كله «خيال في خيال»، ما هو سوى استراتيجية مدروسة في إقصاء النظر العقلي من المعرفة الصوفية، وأن الخيال هو المدخل الظاهري نحو البُعد الباطني الذي يختص به القلب، مورد التجليات.

يربط أبو زيد ضرورة التأويل من عدمه بالمعطى الأنتربولوجي خصوصاً، بمعنى أن التأويل ليس مسألة العلاقة بالموضوع (حقيقة حسية، أو عقلية، أو إلهية) وإنما قضية العلاقة بالذات. لم يُجعَل التأويل لأيّ كان: هناك مراتب متسلسلة تجعل الإنسان العادي يتقيَّد بالظاهر («العامة» بالمعنى الكلاسيكي)، والعارف («الخاصة») ينغمس في الباطن، ويعرف المواطن التي ينطبق فيها التأويل دون الوقوع في الشُّبهة؛ لأنه مهتدى بالكشف الذي ينير له سبيل التعرُّف على الحقائق المتنوّعة، والفصل فيها: «وبهذا الكشف يمكن للصوفي تأويل هذه الآيات تأويلاً يردها إلى أصلها، في العلم الإلهي، والتأويل بهذا المعنى -من الأول وهو الرجوع- هو رد الأشياء إلى أصولها وحقيقتها الباطنة»[1]. مثله مثل شودكييفتش، لا يعير أبو زيد الكلمات حقها من الكثافة النظرية؛ لأنه يطرح مسائل أنطولوجية وفينومينولوجية (الرد أو الإرجاع، الشيء كما هو في ذاته، العلم الصحيح..)، لكنه لا يوفر لها العناية الفلسفية اللازمة، مكتفياً بالشرح البيداغوجي لغاية تعليمية، واستكشافية (heuristique).

(1) المرجع نفسه، ص377.

لكن أكثر من المعطى الأنتربولوجي في تبيان المستويات التراتبية (hiérarchique) للتوصُّل بالحقيقة (العامة، الخاصة، خاصة الخاصة، الولي، الوارث، القطب... إلخ)، فإن أبو زيد يكتفي بالإشارة اللاهوتية التي مفادها أن وراء التأويل ثمة التعريف، أو التعليم، أو الإعلام الإلهي الذي يقتضي «تلقي» الواردات، والفهم عن الكلام الإلهي بدلاً من «الذهاب» نحو هذا الكلام بأدوات معرفية (عقلية، خيالية...) غير قادرة على استيعاب حجم الكلام، وعُمق المعنى: «هكذا يخرج ابن عربي من مأزق العطف والاستئناف في الآية، إذ يرى أن تأويل المتشابه لا يعلمه إلا الله فعلاً، ولا يعلمه أحد بعقله ونظره، وهذا يتفق مع قراءة الآية على الوقف، والاستئناف. وهو يرى -من جانب آخر- أن الراسخين في العلم يعلمون المتشابه بتعليم الله»[1]. ينتقل الأمر، إذاً، من التأويل العقلي إلى الهرمينوطيقا الروحية (herméneutique spirituelle) التي يكون حظ الإفهام فيها أكثر من الفهم، والإعلام أكثر من التعلّم.

لا نقول: إن هناك تعطيلاً للوسائل المعرفية، عقلية كانت أو خيالية، لكن المجال الذي تنخرط فيه التجربة الصوفية يقتضي وسيلة أخرى، يكون فيها العارف في مرتبة تعليق الحكم، أي: في وضعية «الأمية» الأصلية التي لا تشوبها زوائد النظر العقلي، أو الوُسع الخيالي. الأصالة هنا هي الأصالة الأنطولوجية في استنطاق اللغة قبل اللغة، اللغة-البدء قبل اللغة-التفسير، اللغة-المدد (langue-donation) قبل اللغة-العقد (langue-convention)؛ لهذا تأتي الدلالات في الغالب منافية، وأحياناً مجافية، لما هي عليه اللغة في الاتفاق؛ والتي تثير الريبة، والاتهام بالخروج عن الملة.

يعطينا هذا الأمر فكرة أن العارف يستعمل اللغة نفسها التي يتداولها الاتفاق الاجتماعي، لكن بأصالة أنطولوجية تجعله يخرج عن العديد من الدلالات المتواطأ عليها، فيكون محط شُبهة وتهمة.

---

(1) المرجع نفسه، ص382.

هذه الإشارة موجودة، بشكل مبدئي، عند أبو زيد، لكن ليس بالقدر المأمول: «ولعل في كل ذلك ما يكفي للدلالة على أن مفهوم التأويل عند ابن عربي معناه رد الشيء إلى أصله وباطنه على مستوى الوجود، ورد معنى كلمات الله اللفظية إلى معانيها الوجودية، فالتأويل مأخوذ عنده بالمعنى اللغوي القديم لا بالمعنى الاصطلاحي المتأخر»[1].

أكثر من التأويل المأخوذ عنده بالمعنى اللغوي القديم، أعتقد أن ابن عربي تجاوز أساساً اللغة-العقد نحو اللغة-المدد ليشتق منها دلالات بوسيلة عيَّنها شودكييفتش بالكلمة «التفجير»؛ في معرض شرحه لأوصاف «الفُجَّار» لدى الأولياء، والعارفين. التفجير، هنا، هو شق الحرف لاستخراج إمكانات دلالية لا تمنحها اللغة في محض اصطلاحها التاريخي والاجتماعي. يتعلق الأمر بالولوج في مجال أنطولوجي تكون فيه اللغة قادرة على العطاء الأصلي للكلمات والجود، أو المدد في المعنى، وفي المغزى. العلاقة بالمداد بديهية إذا استندنا إلى الآية: ﴿قُل لَّوْ كَانَ ٱلْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَٰتِ رَبِّى لَنَفِدَ ٱلْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَٰتُ رَبِّى وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِۦ مَدَدًا﴾ [الكهف: 109] ، مع التوكيد على أن «المداد» هنا ليس بمعنى الحِبر (ما يُكتب به)، ولكن بالمعنى الواسع والأنطولوجي في المدد الأصلي (الهبة، العطاء، الجود)، والتمدُّد والاسترسال على شاكلة الأعيان الداخلة في الوجود والناشئة من مادته الأصلية.

ب- ساعد خميسي: التأويل والرمز:

إذا انتقلنا الآن إلى مساهمة ساعد خميسي حول ابن عربي، سواء في الأطروحة الجامعية، أو في الكتاب المتفرّع عنها، والمعدَّل في مادته الفكرية، نجده لا يبتعد عن البديهيات المذهبية التي يتركب منها النسق الميتافيزيقي والكوسمولوجي الأكبري.

الأمر الجديد في محاولة خميسي هو ربط التأويل بالرمز؛ لأنهما، في حقيقة الأمر، لا ينفكان عن بعضهما، ويشكّلان ثنائية ضمنية لم تنفك عن

(1) المرجع نفسه، ص384.

مصاحبة ابن عربي في قراءته للمرجعية الإسلامية. لعل أبرز ثنائية تجمع بين التأويل والرمز في تاريخها المذهبي، كما في التباسها الفلسفي والروحي، والتي حظيت عند خميسي، كما عند أبو زيد، بعناية فائقة، هي ثنائية الظاهر والباطن. والعلة في ذلك أن الظاهر قائم على الالتباس والغموض، فيحتاج إلى التأويل، ويؤدي هذا التأويل إلى الرمز الذي يقوم عليه الباطن. فكل ظاهر له باطن على سبيل التضايف (corrélation) لا التضاد (contradiction)؛ لأن كل رمز يحيل إلى شيء آخر غيره: حقيقة متعالية أو باطنية، أو روحية.

ينطلق خميسي من «**ترجمان الأشواق**» لتبيان هذا التعاضد بين الرمز والتأويل[1]؛ ولأن الرمز في «**ترجمان الأشواق**» استدعى التأويل في «**ذخائر الأعلاق**» لفك المبهم، ودفع الشُّبهة من لدن الكاتب نفسه بعد موجة القدح التي صدرت من الفقهاء في تعبير «**الترجمان**»؛ أو «**فصوص الحكم**»، بوصفه خزاناً للرموز الميتافيزيقية والكوسمولوجية، الذي استدعى هو الآخر شروحات عبر التاريخ الفكري نظراً لصعوبته النظرية.

يقتفي خميسي أثر ابن عربي في تبيان أن التأويل الصحيح، وهذا ما بيَّنه أيضاً أبو زيد، ليس من إنتاج العقل في شكل تأملات، أو تفسيرات، ولكن يتوقف على الطريقة الصوفية في تصفية القلب للحصول على التلقين الإلهي. معنى ذلك أن الرمز هو شيء معطى من طرف العناية، وتأويله هو مسألة جود وإمداد.

لكن ما عدا هذه التجربة الحية (Erfahrung) التي هي مسألة معيش صوفي (Erlebnis)، أي: خبرة وذوق، فإن دراسة العلاقة الوطيدة بين الرمز والتأويل مرهون بمعرفة المرجعيات الصريحة (القرآن، والسنة، والتصوف)

(1) خميسي، ساعد، الرمزية والتأويل في فلسفة ابن عربي الصوفية، أطروحة الدكتوراه في الفلسفة، تحت إشراف عبد الرحمن التليلي، جامعة قسنطينة، 2005-2006م، ص14.

والمرجعيات الضمنية (الفكر اليوناني، والفكر الشرقي القديم، والنزوع العرفاني أو الغنوصية).

لم يتشكل مذهب ابن عربي من عدم، وإنما كانت سبباً في إمكانه، وطريقة انتظامه واشتغاله جُملة هذه المرجعيات الصريحة، والضمنية.

ولعل أبرز رمزية، هيكلية في وضع النسق الميتافيزيقي والكوسمولوجي، وروحية من حيثُ القيم والدلالات المستخلصة، هي رمزية الحروف؛ التي يخصص لها خميسي مساحة واسعة من بحثه:

«ففلسفته في اللغة والحروف، مثلاً، تعكس نسقه الفلسفي ككل. فمن نظرته للألف فقط، نستشف المنحى العام لفلسفته ونقرأ فيها أفكاره في الإلهيات: وجود الله في أحديته، وفي صفاته، وفي علاقته بالكون، بل ونقرأ فيها فكرة وحدة الوجود بحكم أن الألف رمز الله، وله السريان في كل الحروف كسريان الواحد في كل الأعداد. وبمثال «الألف» وما يرمز إليه ندرك أن الرمزية الأكبرية تفضي بالضرورة إلى التأويل، والتأويل لا ينتهي عند فك الرمز، فقد يفضي إلى رمز جديد؛ لهذا، عندما نقول عن مذهب ابن العربي، أو عن نصه أنه موغل في الرمزية، فإن ذلك يجعل من فلسفته الدائرة عبارة عن بحر من رموز يفكها التأويل، ويزيدها رمزيةً؛ لأن مفهوم التأويل عند ابن العربي لا يقف عند العودة، أو الذهاب إلى المعنى الأول، أو المعنى الباطني للشيء. فالتأويل عنده يشمل فنون الشرح، والتفسير، والتعبير، والإيماء، والإيحاء، وإيصال المعنى للأذهان بأي شكل من الأشكال، إلى المدارك الحسية إن كانت محسوسة، أو إلى العقول إن كانت معقولة، وإلى القلوب إن كانت كشفية. لهذا، الرمزية والتأويل في فلسفة ابن العربي الصوفية لها خصوصياتها، وتتعدى المدلول اللغوي والاصطلاحي، سواء للرمز أو التأويل المعهود في عهد ابن العربي، ناهيك عن السابق عليه»[1].

(1) المرجع نفسه، ص16.

يقدّم هذا النص المنقول بحذافيره مفتاحاً جلياً حول طريقة فهم التأويل عند ابن عربي من طرف الباحث العربي. خلافاً لنصر حامد أبو زيد؛ الذي عدّ أن التأويل ينزع إلى اللغة العريقة التي دوَّن بها ابن عربي نصوصه، نجد أن ساعد خميسي يلطّف المسألة بجعل التأويل خاصية قام الصوفي الأندلسي بأقلمتها، مع التوجُّه العام لفلسفته القائمة على مجموعة من البديهيات، وعلى رأسها علم الحروف.

الاعتداد بعلم الحروف، وسيلة تأويلية في استجلاء الخواص الرمزية للمرجعية الإسلامية (القرآن والخبر)، من شأنه أن يعدّ التأويل في هذا السياق يتعدى المفهوم الكلاسيكي؛ الذي لم يعرف علم الحروف بالكثافة الميتافيزيقية والعرفانية؛ التي برَّر بها ابن عربي قراءاته للمتن الديني، وسجاله مع المذاهب الأخرى، الكلامية أو الصوفية.

معنى ذلك أن خميسي يضع قطيعة بين ابن عربي والإرث التأويلي السابق عليه، قطيعة في المفهوم والتصوُّر، لا في الاستعمال والتداول. والعلة في ذلك أن التأويل يرتبط بالرمز عندما كان التأويل، فيما سبق، يرتبط بالمجاز (المعتزلة مثلاً)، وأن الرمز، كما بيَّن كوربان، يقتضي بُعداً أنطولوجياً أكثر عُمقاً وكثافةً، مادته النص القرآني والخبر النبوي، وأداته علم الحروف .

كذلك ينزع خميسي عن التأويل بُعده الأنتربولوجي المشخصَن (نبي، أو ولي) ليربطه بالبُعد الأنطولوجي في إدراك الحقيقة الواحدة؛ التي تخوّل للتأويل لانهائية في الدلالة، والوظيفة: «يسعى التأويل الأكبري من بين ما يسعى إليه إلى فهم النص الديني على حقيقته الإلهية، ولا يقف الأمر عند النص الديني قرآناً، أو سُنةً، أو قولاً لنبي من الأنبياء، أو ولي من الأولياء، وإنما يذهب إلى معرفة الحقيقة، عين الحقيقة حيث الحق، وهناك لا يمكن أن ينتهي التأويل عند حد؛ لأن الموقف إلهي»[1].

---

(1) المرجع نفسه.

لربما اقتفى خميسي هنا أثر غادامير في توسيع التأويل من الدائرة الإبستمولوجية الحصرية (المنهج) نحو المجال الأنطولوجي العام (الحقيقة)، والمبرّر في ذلك مقاربة العلاقة «رمز-تأويل» بالمنطوق «هرمينوطيقا» (herméneutique) في عبارة مقتضبة، وغير مقنعة؛ لأنها غير معلَّلة بالقدر الكافي: «نقول إن كلمة «هرمينوطيقا» تقارب معنى التأويل عند ابن العربي، ولكن لا تدركه»[1].

إن البرهان الذي يقدّمه على لانهائية الرمز، ولانهائية التأويل، هو لانهائية الحقيقة الإلهية نفسها بالحجُب الكثيفة المخفية لها، وبلانهائية التجليات التي تكشف عنها. كما أنه ينسُب إلى ابن عربي قانوناً في التأويل يقوم على ثلاثة حدود، وهي القرآن، والسُّنة، والكشف، وهو قانون أخلاقي (يسميه «الأدب») في **الفصل** بين الحدود من حيث الحقيقة المنطقية (الإله إله، والإنسان إنسان، نبياً كان، أو ولياً، أو عبداً فرداً) **والوصل** بينها من حيث الحقيقة الأنطولوجية (الإله بوصفه أعيان الموجودات، كائناً بشرياً كانت، أو حيوانياً، أو معدنياً)، أكثر منه قانوناً فقهياً في قواعد التفسير، وآليات الشرح والتعليق. يمكن الحديث عن أخلاقيات التأويل في طريقة وضع كل حقيقة في موضعها المنوط بها؛ تبعاً للحكمة التي اقتضت إنزال الأشياء منازلها.

فالحقيقة الضامنة للتأويل الصحيح هي الحقيقة النابعة من المدد الأصلي، لا الحقيقة النسبية المتعارك عليها في حلبة السجال المذهبي، أو الصراع الطائفي.

يشدّد خميسي على هذه الأصالة الأنطولوجية للحقيقة التي تتجاوز تعيُّناتها التاريخية والمذهبية: «إن الرمز يفضي بالضرورة إلى التأويل، وفي علاقة الرمز بالتأويل نجد محدودية في واضعي الرموز، وتعدد في المؤولين،

---

(1) المرجع نفسه، ص17.

ثم تعدد أكبر في المتلقين للرمز ولتأويلاته وبين هؤلاء جميعاً تتيه الحقيقة، ويتكرس المفهوم السفسطائي لنسبيتها، ولاعتبار الإنسان مقياساً لها، وبتعدد المؤوّلين قد تتعدد الحقائق»[1].

تأتي نسبية الحقيقة من تعدُّد المؤوّلين، من أي جهة أو طرف كانوا: فقهاء، متكلمون، فلاسفة... إلخ. ولعل أبرزهم في ذلك أبو حامد الغزالي؛ الذي سعى إلى وضع قانون في التأويل؛ ليكون بمقام منهج هرمينوطيقي في دراسة الأحكام والعقائد، والمفارقة أنه قانون في التأويل من أجل تقييد التأويل والاعتداد بما يوحيه ظاهر النص. جاء هذا الحصر والتقييد خصوصاً من أبي بكر ابن العربي الفقيه؛ الذي أجهز على كل استعارة، أو صورة، مؤوّلاً الآية ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِۚ﴾ [النُّور: 35] بـ: «الله منوّر السموات والأرض» كما رأينا في الفصول السابقة. لا مجال، إذاً، للتشبيه والتماثل بين الإله والعالم تحت أي رمز، أو مجاز.

غير أن النزوع الأيقونكلستي (الأيقوني-المضاد) والحصري لدى الفقيه غير الميل الأيقونوفيلي (الأيقوني) والتأويلي لدى الصوفي. فهما يشتغلان في نظامين مختلفين من التصوُّر والإدراك المعرفي: الأول: نظام التنسيق الصوري (القواعد الفقهية)، والثاني: نظام التمثيل الخيالي والروحي (التجربة الصوفية).

فضلاً عن ذلك، يُبرز الطابع الأيقونوفيلي عن إنتاجية متحققة بحكم أن الخيال منتج الرموز التي تستدعي التأويل، ولأن الخيال لا ينفك بدوره عن الطابع الإبداعي للوجود؛ الذي سماه ابن عربي «الخلق المتجدد»: «لا تعني الرمزية في التصوف إخفاء عن العامة أو الفقهاء فحسب، بقدر ما تعني إمكانية فسح المجال لمعانٍ جديدة غير التي وُضعت لها أول مرة؛ مما يعني إمكان الإبداع المستمر، والتجديد الدائم»[2].

---

(1) خميسي، ساعد، ابن العربي المسافر العائد، منشورات الاختلاف والدار العربية للعلوم ناشرون، الجزائر - بيروت، 2010م، ص250.

(2) المرجع نفسه، ص254.

التجربة الصوفية هي تجربة الحركة، والتنوُّع، والتجديد، تجربة الخلق الدائم والمستمر للصور الوجودية، والأشكال الرمزية، عندما يذهب قانون التأويل، في مجاله الفقهي أو الكلامي، نحو التنسيق والتجميد في قوالب صلبة من الأحكام، والقواعد.

ج- أحمد الصادقي: التأويل والحرف:

جاءت محاولة أحمد الصادقي في سياق بحث حول ما سماه «هرمينوطيقا الغياب» (herméneutique de l'inapparent) عند ابن عربي. سأركز اهتمامي على الفصل الرابع من الباب الثاني المعنون بـ: «الهرمينوطيقا الأكبرية». يمنح الصادقي للتأويل عند ابن عربي «أساساً» تكون فيه الحروف هي البناء، والتشييد. فالحروف بالمقارنة مع القرآن كالمنطق بالنسبة للفلسفة، يقول الصادقي؛ فهي علم قائم بذاته، من شأنه أن يلج في أسرار الآيات والسور. هذا ما أراده ابن عربي من علم الحروف، أن يكون «أورغانون» (Organon) في سبر أغوار الخطاب القرآني. ليست الحروف مجرَّد كائنات جامدة، بل هي كائنات حية ومتحركة، جعلها ابن عربي أمة من الأمم[1]، لها أنظمتها، وطبائعها، وسياستها للحقيقة القرآنية.

يأتي الطابع الحي والمتجدد للقرآن من الطابع الحيوي والخلاق للحروف، وعليه «فإن التأويل لا يتحرك في مجال مغلق مثل مجال النحو، والعقل، والسياسة، وإنما يتحرك في مجال مفتوح يشهد عليه مفهوم ابن عربي عن القرآن الجديد، أو تجديد القرآن»[2].

كذلك يُثير الصادقي مسألة مهمة بالنسبة للمذهب الأكبري، وهي ارتباط اللغة البشرية بالكلام الإلهي كارتباط الفرع بالأصل، وأن اللغة البشرية تتغذى من هذا الكلام الحي والأزلي.

---

(1) الفتوحات، 1/ 58.

(2) الصادقي، أحمد، إشكالية العقل والوجود في فكر ابن عربي، مرجع سابق، ص121.

القرآن الجديد، أو تجديد القرآن هو تعبير عن تجدُّد الكلام الإلهي في اتصاله باللغة البشرية عبر القراءة، والتلاوة، والفهم. لا بد أن يكون هنالك تماس (con-tact)، بمعنى لباقة (tact) متبادلة (-co)، كياسة أو ذوق، تجعل اللغة البشرية تغتني، وترتوي بالكلام الإلهي الحي والمتجدّد من ينابيع النَّفَس الإلهي: «ليس القرآن الكريم عند ابن عربي باطنياً محضاً، ولا ظاهرياً غفلاً، وإنما هو وجود نقرؤه معرفياً، وأنطولوجياً؛ نظراً للتماثل القائم بينه وبين الوجود، ونظراً لكونهما نابعين معاً من مصدر واحد، وهو النَّفَس الإلهي»[1]. هذه التوءمة بين القرآن والوجود هي عَصَب المذهب الأكبري، كما ذهب أيضاً نصر أبو زيد إلى درجة تخصيص فصل من الباب الثالث من «فلسفة التأويل» تحت عنوان: «القرآن والوجود».

علة هذه التوءمة، أو المساوقة، هي أن الكلام والكائن مصدرهما واحد، علاوة على كونهما الشيء نفسه: صيغة الأمر «كُنْ» هي، في الوقت نفسه، كلمة وتكوين، أو كلمة وكائن إلى درجة التداخُل الكياسمي بينهما: الكلمة بوصفها كائناً، والكائن بوصفه كلمة، أو بتعبير الصادقي: «القرآن وجود مكتوب بالكلمات، والوجود قرآن مكتوب بالأشياء والممكنات»[2]. هذا التداخل الكياسمي، بالمعنى الفينومينولوجي للكلمة، أمر في غاية الأهمية الفلسفية. لكن يبدو أن الصادقي لم يعره اهتماماً بليغاً على الرغم من تخصيص مساحة واسعة من كتابه حول المنهج الفينومينولوجي؛ لأن ما يُسمى بالكياسم (chiasme) أو التشابُك (entrelacs) يدخُل في تحديد العلاقة الملتبسة بين الظاهر والباطن، أو الخارج والداخل، أو الحضور والغياب، كما بيَّن المسألة ميرلوبونتي في كتابه «**المرئي واللامرئي**»[3].

---

(1) المرجع نفسه.

(2) المرجع نفسه.

(3) Maurice Merleau-Ponty, Le visible et l'invisible, Paris, Gallimard, 1964, coll. «Tel», pp. 170-201.

الكياسم هو أسلوب بياني يمكن البرهنة به على تداخُل الظاهر والباطن؛ لأنه يقوم على مبدأ الوحدة بالاختلاف (unité par opposition). بهذا الكياسم، يمكن أن نتجاوز، بسهولة، التضاد المنطقي بين الظاهر والباطن، بين ما له خاصية الحضور الفوري، وما له خاصية الغياب البديهي. الكائنات الصامتة هي كلمات ناطقة: بهذه الفكرة نلج في عُمق الطرح الفينومينولوجي لدى ابن عربي.

تقوم الهرمينوطيقا الأكبرية على الإنصات إلى الكلام الحي، وبالقدر نفسه على النظر في الكائن الحي. فهي هرمينوطيقا مزدوجة الاعتبار: النظر في الآفاق، والولوج في الأعماق. ليس الأفق مضاد العُمق، إنه مقلوبه الكياسمي. فمتى سافر العارف نحو الآفاق وجد فيها الأعماق، ومتى غاص في الأعماق وقف فيها على حقيقة الآفاق. هذه العلاقة المرآوية بين الظاهر والباطن هي التي تجعل كل مناسبة منطقية بينهما معطَّلة؛ لأنها مبنية على النَّفَس وحدة وجودية، وتوحُّداً شهودياً، هذا النَّفَس الإلهي الذي أعطى الكلام، وخلق الكائن. لهذا السبب ينبغي أخذ اللغة كينونة شاملة، لا تُختَزل في قواعد وأحكام. إنها «لغة أكثر من لغة» إذا جاز لي استعمال عبارة لجاك دريدا يعرّف بها ماهية التفكيك. اللغة أكثر من اللغة هي الكلام الحي والأزلي، مادته هي الحروف، وأبنيته هي قصة الخلق والطبيعة. يأتي التأويل على شاكلة هذه الهندسة الكونية المنسجمة الأطراف والأوتار.

هدف التأويل هو تقصّي بدء الكلام، هو إرجاع المعنى إلى أبنيته الأولى، وتدبُّر الحروف كما هي موضوعة، لحكمة مطبوعة في الخلق: «فالحق وضع الكلام مناسباً لما قصد منه، بالتالي فإن كل تأويل يقوم باستبدال كلمة بأخرى هو تحريف، أي: أن صرف القول عن ظاهره تحريف»[1].

ترجمة ذلك أن كل حرف له موقع خاص لحكمة خاصة، وكل إزاحة في الحرف هي تحريف، أو زيغ وابتغاء الفتنة، كما جاء على لسان القرآن؛ كل

(1) الصادقي، أحمد، إشكالية العقل والوجود، المرجع نفسه، ص123.

عدول عن الحرف هو اختراق في العدل الذي يطالب به هذا الحرف، أي: الدور الذي يؤديه في سياق الآيات والسور، بلا زيادة ولا نقصان: «كل كلمة في القرآن الكريم، بالنظر إلى جسدها، تقول المعنى بأكمله، بغضّ النظر عن المؤوّل لها»[1].

التقيُّد بالحرف لا يمرُّ دون أن يطرح مشكلة عويصة، لا تزال محط اهتمام وتساؤل: هل ابن عربي ظاهري النزوع على الرغم مما قيل عن ميله الباطني؟ لا يمكن مناقشة هذا التساؤل من باب التضاد بين الظاهر والباطن؛ لأن نتائجه عقيمة. أميل بالأحرى إلى النظر إذا كان عند ابن عربي نزوع أيقوني صريح، أو نزوع أيقوني-مضاد.

ما معنى النزوع الأيقوني (الأيقونوفيلي)؟ وما معنى النزوع الأيقوني-المضاد (الأيقونكلستي)؟ إنه الفكرة القائلة بأن الكلمات والكائنات هي صور نحتفي بها، أو نخفيها. الاحتفاء بالصور ملأ النصوص والتأويلات بتُحف أيقونية في شكل أساليب بيانية، واستعارات، ومجازات («الطبيعة تكره الفراغ» كما قيل قديماً)؛ إخفاء الصور هو إخلاء النصوص والتأويلات من كل التُّحف الأيقونية؛ مخافة أن تكون أصناماً أيدولية.

بشأن ابن عربي، نصطدم بمعضلة مزدوجة: من جهة، هناك التقيُّد بالحرف، أي: بظاهر ما يمليه الكلام الإلهي من حقائق متجسّدة في قوالب لغوية هي الكتابة، أو قوالب مادية هي الكائنات الحية؛ ومن جهة أخرى، نجد في كتاباته إطناباً بلاغياً، وكثافة مفهومية من حيث ملء تأويل الآيات بأشكال باروكية ضخمة من الأفكار الميتافيزيقية، والكوسمولوجية، والطبيعية التي تتكرر في فصول عديدة من الفتوحات والرسائل.

إذا كان التقيُّد بالحرف هو نزوع أيقوني-مضاد؛ لأنه جاف ومتقشف (austère)، فإن النزوع الأيقوني هو باروكي؛ لأنه يعمّر أرجاء النص بزخارف بلاغية وأسلوبية، وصور فكرية مركّبة.

---

(1) المرجع نفسه.

يبدو لي أن ابن عربي استطاع أن يبتكر مساراً جدلياً يجعل الحرف قابلاً للتفجير بالمعنى الذي رأيناه مع ميشال شودكييفتش؛ يجعل الحرف يتفجّر ينبوعاً، مدداً لا ينفد من المعاني، عطاءً غزيراً من الرموز، وهذه بلا شك أيقونية مزخرفة على الرغم من تقيّدها بالحرف. يمكن الأخذ بالقلب اللغوي، واعتبار أن «الحرفية» عند ابن عربي هي نوع من «الحفرية» التي تلج في أغوار الكلمة لتفجّر فيها معاني ضاربة بجذورها في المصدر الإلهي: «يمكن القول: إن ابن عربي يحفر في فينومينولوجيا الحرف المنطوق والمرقوم، عبر تأويل هرمينوطيقي للقرآن، يقوم به مختصر الوجود الذي يكشف عبر الحرف عن الوجود في ذاته»[1].

يعزو الصادقي ذلك إلى كون اللغة البشرية في اتصالها بالكلام الإلهي تبقى حبيسة الشرط التاريخي للغة، الشرط الفونولوجي والفيزيولوجي فضلاً عن الشرط الجمالي والإبداعي: «إن اللغة الإلهية هي التشكل الوجودي للعالم والقرآن الكريم. واللغة الإنسانية هي مظهرها الحاصل في التاريخ وفي التجربة البشرية. غير أن هذا الكلام البشري ملتبس بفعل التصاقه بهذه التجربة»[2].

عندما يكون هنالك التباس في اللغة، فهذا مدعاة إلى التأويل والترجمة لإيضاح المقاصد، واستجلاء الدلالات، ومدعاة إلى الفهم؛ على الخلاف من الكلام الإلهي الذي هو شفاف يستقبله المتلقي كعلم موهوب يستقر في ذاته. غير أن بينهما تقاطع عبَّر عنه ابن عربي بالجذر (ن ز ل): نزول، تنزُّل، منزل، إنزال[3]، لما يحمله هذا الجذر من أشكال التجدُّد القرآني، واستقرار معانيه بالفهم.

---

(1) المرجع نفسه، ص133.

(2) المرجع نفسه، ص131.

(3) نقرأ مثلاً في رحمة من الرحمن، 1/ 188: ﴿نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ عَلَىٰ قَلْبِكَ﴾ [الشُّعَرَاء: 193-194]. فذلك هو الذي يجد لنزوله عليه حلاوة لا يقدر قدرها، تفوق كل لذة، فإذا وجدها فذلك الذي نزل عليه القرآن الجديد الذي لا يبلى، والفارق بين النزولين أن الذي ينزل القرآن على قلبه ينزل بالفهم فيعرف ما يقرأ، وإن =

يفسّر الصادقي المسألة بالاعتماد على أدوات فينومينولوجية مهَّد لها منذ الفصول الأولى من كتابه: «إن هرمينوطيقا ابن عربي إن كانت تقوم بتحديد دلالات الألفاظ، فإنها لا تقف عند هذه الدلالات التي تقدمها الألفاظ للعقل المؤوّل؛ وإنما تتجاوز ذلك إلى فينومينولوجيا، وهي معانٍ تُعطى دُفعةً واحدة، أي: تكون موهوبة من الحق إلى الحدس الأصلي للعارف بالله»[1].

يخلص الصادقي إلى أن التأويل عند ابن عربي له وظيفة فينومينولوجية من حيث الإرجاع أو الرد (réduction)، أي: تجريد الحروف والكلمات من العلائق المباشرة لاقتناصها في عطائها الأصلي الغزير النابع من الكلام الإلهي، ويُعلن أن فكر ابن عربي هو «أنطولوجيا الفهم عن الله»[2] ليقيم إدغاماً ضرورياً بين الإلهي والبشري، بمعنى الطريقة التي تعقد بها اللغة البشرية رباطاً وثيقاً بالكلام الإلهي الحي. يأتي هذا الانعقاد بالإنصات إلى الوجود الحامل للكلام الحي الأصلي، وفي شكل لقاء والتقاء، تلقٍّ وتلاقٍ، نزول وعروج.

تبدو لي محاولة الصادقي جادَّة، وذهبت إلى أبعد الحدود الممكنة في سبر أغوار النص الأكبري، بالاعتماد على منهج واعد، وهو المنهج الفينومينولوجي. يخلص في النهاية إلى القول بأن ابن عربي «يمارس تعليقاً فينومينولوجياً للمعاني التي تأتي من لغة التواصل اليومي»[3].

هذا صحيح بالمقارنة مع معجم صوفي يختلف في البنية والمضمون عن القول اليومي المتداول، لكن على الرغم من ذلك يبقى للمعجم الصوفي قيمة تداولية؛ لأنه قول حيّ، أدائي أكثر منه معنوي، إنجازي أكثر منه إخباري أو إسراري.

= كانت تلك الألفاظ لا يعرف معانيها في غير القرآن لأنها ليست بلغته، ويعرفها تلاوة إذا كان ممن ينزل القرآن على قلبه عند التلاوة. فمن قرأ منزلاً عليه يجد لذة الإنزال ذوقاً على قلبه عند قراءته، فإن للقرآن عند قراءة كل قارئ، أي قارئ كان، إنزالاً».

(1) الصادقي، إشكالية العقل والوجود، المرجع نفسه، ص139.

(2) المرجع نفسه، ص143.

(3) المرجع نفسه، ص167.

2- التأويل بعيون ابن عربي: الاستعمال والوقاية:

نظرة إلى أهم المدارس التي اعتنت بدراسة ابن عربي، ومشكلة التأويل في كتاباته، مدرسة كوربان الأيقونوفيلية، ومدرسة شودكييفتش الأيقونكلستية، تبيّن، بلا مرية، البون الشاسع بين استراتيجيتين في القراءة تجولان حول محور أساس، وهو ثنائية الظاهر والباطن. جاء الغموض من كون أن هذه الثنائية، في حد ذاتها، ملتبسة على الرغم من الحل الجدلي في اعتبار أحدهما (الباطن) كامتداد للآخر (الظاهر). فيما وراء هذه الاستراتيجية في الخيارات الاصطلاحية (تحبيذ الباطن على الظاهر، أو عكسه، أو الجمع بينهما في توفيقية تربوية، أو تلفيقية مذهبية)،

ثمة مسألة تتعلق بفكرة «الشخاصة» (personance) التي ألمحتُ إليها سابقاً بالاعتماد على مصطلح أصيل عند لوتشيان بلاغا، ويوفّرها لنا فرانك فيلار في تمييزه بين العرفان (gnose) والتصوف (mystique): «العرفان صامت، وليس هو التصوف بالمعنى الحديث الذي اتخذه بعد الإصلاح- المضاد (Contre-Réforme)»[1]. فهو يحشر في العرفان طاقة التأمل التي لا تجد في العبارة عزاءها؛ لأنها من الوُسع والعُمق ما تقتضي الصمت والخرس، وفي أدنى مستوياتها الإشارة والتلميح؛ عندما يضع في التصوُّف تجارب حية قابلة للتعبير في أشكال نثرية أو شعرية، وفي أدنى مراتبها الكتابة النسقية.

إذا قمتُ بتطبيق هذه الفكرة على المدارس المتعاركة حول إرث ابن عربي، نجد أن كوربان ينخرط بلا لُبس في نظام العرفان؛ الذي يبتغي الباطن والرمز، عندما يتواجد شودكييفتش في نظام التصوف بالالتزام بالتعاليم والأفعال الأخلاقية من طريقة، وشريعة، وذكر، وغيرها من تقنيات المسارّة (initiation).

(1) Franck Viellart, «Pour une gnose de l'incarnation», in: Natalie Depraz et Jean-François Marquet, La Gnose, une question philosophique, Paris, éd. Cerf, 2000, p. 32.

نظام العرفان هو أرقى درجات المعرفة، وتطهير الذات بالمعرفة، عندما يكون نظام التصوف هو أرقى درجات الفعل الأخلاقي، وتصفية القلب بالتقنيات الروحية (الفعل بدل الصورة). لكن لا يتعارض الفعل (action) مع المعرفة (connaissance)؛ لأن كليهما يبتغي الكمال بتكميل الذات بما نقُص فيها من علم، أو سلوك. غير أن الأمر، فيما وراء العرفان والتصوف، ليس هو المعرفة القصوى النهائية، ولا السلوك الأمثل والأجدر، وإنما «المتعذّر معرفته» (inconnaissable) كمدخل حتمي نحو «اللامعرفة» (incognoscibilité) من فرط الشعور الذاتي بالعجز عن احتواء أشكال الوجود.

عندما نأتي، الآن، إلى ابن عربي بعيون نصوصه، فإنه كان يتأرجح بين رفض التأويل والأخذ به. غير أن هذا الرفض أو القبول يخضع إلى سياسة في الحقيقة الصوفية يتوجَّب الإشارة إليها؛ لأن ثمة غموضاً بارزاً بشأن الأخذ بالتأويل من عدمه في مذهب ابن عربي.

إذا اختلطت الأمور في تحديد هذا الأخذ أو الرفض، فلأن الوحدة الأنطولوجية التي أخذ بها، والمسماة تجوُّزاً «وحدة الوجود»، تجعل التأويل شيئاً مسترسلاً لا يغادر العارف طرفة عين.

فالتأويل في الخيال هو تعبير وإرجاع، وفي القلب هو كشف وعلم، وفي الخطاب هو تفسير وتفصيل... إلخ. له وظائف متعددة ومتلونة حسب المستويات والعتبات. هل يمكن القول بلانهائية التأويل تبعاً للفكرة الرائجة اليوم؟ مسوّغ التأويل هو الصور المتعدّدة والمتناثرة؛ التي تغمر الوجود، وتعمّر أركانه وكائناته، فحيثما كانت هنالك صورة، فثمة تأويل؛ والصور، بشهادة ابن عربي، وفيرة ولانهائية، من أي طبيعة كانت (حسية، عقلية، خيالية، روحية، إلهية...)، فتقتضي، إذاً، التأويل لمعرفة أصلها، ومآلها.

إذا انتفى التأويل، فلأن العارف ظفر بالعلم الذي لا يذهب إليه (يؤوّله بالأدوات المعرفية المتاحة) ولكن يأتي إليه (بإلهام وإملاء إلهي). هنا، فقط، يتوقف التأويل، أو تنتهي مهامه. لكن ليست الأمور بهذه السهولة المبتذلة؛

لأن نظام التجربة الصوفية هو غير نظام التفكير في هذه التجربة بالوسائل الخطابية، أو البلاغية، أو الاستعارية؛ وفي الوقت نفسه، لا يمكن الفصل بين التجربة وجُملة تعبيراتها النثرية أو الشعرية التي تتيح، هي الأخرى، تأويلات متعددة. أودُّ تبيان أن التأويل عند ابن عربي يخضع إلى اعتبارين أساسيين:

1- أولهما **اعتبار نصي** مأخوذ من المرجعية القرآنية في عدم الخوض في المتشابه، وإن التأويل ينحصر في العلم الإلهي وحده.
2- الثاني هو **اعتبار أنطولوجي** يرتبط بحقيقة أن الوجود عبارة عن خيال وحلم، وكل خيال أو حلم يقتضي التعبير لرد الصور المتخيّلة، أو الحلمية إلى حقائقها الأصلية.

الاعتبار الأول هو نصي، والاعتبار الثاني هو باروكي.

ضد التأويل: التسويغ النصي:

العديد من نصوص ابن عربي تذهب إلى التحذير من الخوض في التأويل في معرض حديثه عن المماثلة والتشبيه، أي: في سياق سجال مذهبي طبع تاريخ الفكر الإسلامي بمختلف طوائفه الكلامية. تنخرط فكرة ابن عربي في ظل رؤية نقول عنها: إنها «ظاهرية»، تأخذ بظاهر الآيات. يقول مشجّباً المشبّهة: «ما ضل من ضل من المشبهة إلا بالتأويل، وحمل ما وردت به الآيات والأخبار على ما سبق منها إلى الأفهام من غير نظر فيما يجب لله تعالى من التنزيه [...] لو طلبوا السلامة، وتركوا الأخبار والآيات على ما جاءت به من غير عدول منهم فيها إلى شيء البتة»[1].

مسوّغ رفض التأويل هو الخوض في مسائل كلامية تخص الألوهية، ولم يقم ابن عربي سوى بمسايرة المرجعية الإسلامية في النهي عن الخوض في الذات الإلهية.

---

(1) الفتوحات، 1/ 95.

يبدو أن المشكلة لغوية قبل كل شيء: في نظر ابن عربي، التنزيه هو الأصل، والتشبيه فرع؛ مثلما أن الكلام الإلهي هو الأصل واللغة البشرية هي فرع. لا يأتي التشبيه، في نظره، سوى من اللغة البشرية؛ التي تحتمل وجوهاً أخرى غير وجه التنزيه: «إن ذلك الخبر له وجه من وجوه التنزيه يعرفه الله تعالى، وجيء به لفهم العربي الذي نزل القرآن بلسانه، وما تجد لفظة في خبر ولا آية جملة واحدة تكون نصاً في التشبيه أبداً، وإنما تجدها عند العرب تحتمل وجوهاً، منها ما يؤدي إلى التشبيه، ومنها ما يؤدي إلى التنزيه، فحمل المتأوّل ذلك اللفظ على الوجه الذي يؤدي إلى التشبيه جور منه على ذلك اللفظ»[1].

الكلمات التي يوظِّفها ابن عربي مثل «العدول عن» و«جور» تُبرز الخاصية التداولية للتأويل بعدم حمل اللفظ على وجوه لا يعطيها وضعه في اللسان. يقتضي الأمر «عدالة» في التعاطي مع التأويل، عدالة بالمعنى التداولي الذي يراعي السياق الذي يؤدي فيه اللفظ وظيفة معيَّنة. العدل في التأويل هو الاعتدال في استعمال الحروف والألفاظ، وهذا الاستعمال هو من فعل المفسّر: «لهذا كان كل مفسّر فسَّر القرآن، ولم يخرج عما يحتمله اللفظ فهو مفسّر، ومن فسَّره برأيه فقد كفر، كذا ورد في حديث الترمذي»[2]. التفسير بالرأي هو إقحام اللغة البشرية المبنية على الاشتباه والتشبيه في الكلام الإلهي؛ الذي هو بيان ونص.

غير أن ابن عربي يلطّف المسألة بتأويل خاص للفعل «كَفَر» كما جاء في الخبر، ويرجع به إلى المدلول الأصلي الذي هو الفعل «سَتَر».

معنى ذلك أن التفسير بالرأي ينطوي على حقائق لا يمكن دائماً الكشف عنها لمن تعوَّد على إعطاء الألفاظ دلالة خاصة بحكم التواطؤ؛ لذا كان الستر، والسر، والإحجام من المصطلحات الأساسية في المعجم الصوفي،

---

(1) المصدر نفسه.

(2) المصدر نفسه، 2/ 567.

ولأن أهل الحق يُدركون الكلام الإلهي كأصل يتفرَّع عنه القول البشري: «ومن لا يرى متكلماً إلا الله من أهل الله، وقد جعل هذا التفسير لهذه الآية مضافاً إلى رأيه، فقد ستر الله عن بعض عباده في هذا الوجه، مع كونه حقاً لإضافته إلى رأي المفسر»[1].

تأتي المفارقة، هنا، من كون أن ابن عربي «يؤوّل» فيما هو يحذّر من الخوض في التأويل، غير أن هذه المفارقة لها مسوّغ: التأويل الذي يمارسه ابن عربي هو التأويل الذي يتغذى من اللغة-البدء، من العطاء الفينومينولوجي الأصلي للغة، أي: ما يسميه ابن عربي «العلم» الصادر من المنبع الإلهي؛ والتأويل الذي ينهى عن الخوض فيه هو التأويل الذي يتخذ من الألوهية، أو من الأحكام موضوعاً، دون معرفة مواطن الألفاظ، والحكمة الناتجة عن وضع معيَّن للألفاظ والآيات. الغرض من رفض التأويل أنه يناقض العلم، وينخرط في مجال الاشتباه: «إن العلوم، وأعني بها المعلومات، إذا ظهرت بذواتها للعلم، وأدركها العلم على ماهي عليه في ذواتها، فذلك العلم الصحيح، والإدراك التام الذي لا شُبهة فيه البتة»[2].

عندما يلج الفكر في مجال الاشتباه، فإن الأمور تلتبس، والحقائق تنقلب، ويصبح السلطان للتخيُّل، ولما سماه «الكدر الذي يلحق العلم»، بمعنى العلائق المختلطة التي تعكّر صفو العلم الأصلي.

الأمثلة التي يضربها ابن عربي كثيرة، ويستقيها كلها من المرجعية الإسلامية: العلم في صورة اللبن، الثبات في الدين في صورة القيد، الإيمان في صورة العروة، الإسلام في صورة العمَد، الأعمال في صورة من الجمال والقبح. كل هذه الصور تحتاج إلى التأويل، لكنه تأويل هو حصيلة إعلام إلهي، أو نتيجة علم أصلي.

---

(1) المصدر نفسه.

(2) المصدر نفسه، 2/ 596.

هل معنى ذلك أن التأويل والعلم شيء واحد؟ مبرّر ذلك أن التأويل لا يقوم سوى بالرجوع إلى الأصل لمعرفة الأشياء على حقيقتها بعد اختراق كثافتها الطبيعية، والتخيُّلية، والتفكرية، أي: بعد تذليل الالتباس والغموض العالق بها. ليس التأويل مرادفاً للعلم، وإنما فقط الوسيلة نحو العلم، أو الطريق نحو الوجهة الأصلية للعلم، كما أشار أبو زيد.

يأتي التأويل، هنا، تقنية أو ممارسة زهدية؛ لأنها نتيجة التقوى، كشفية لأنها حصيلة التجلي: «ومن أعلمه الله ليس للفكر في العلم بها دخول، ولا به فيها قدم»[1]؛ وفي عبارة أخرى: «شرح ما جاء به الحق عن كشف لا عن تأويل»[2].

لم يأت الاحتراس من التأويل من جهة انعطافه على المتشابه فحسب، لكن أيضاً من حيث إن التكليف الديني يستوجب العمل، لا التفكير.

يستحضر ابن عربي شخصيتين في أصل النشأة لتدعيم حجته، وهما آدم وإبليس: «ما عصى آدم إلا بالتأويل، وما عصى إبليس إلا بالأخذ بالظاهر. فما كل قياس يصيب، ولا كل ظاهر يخطئ، وقال: إن قِسْتَ تعديت الحدود، وإن وقفت مع الظاهر فاتك علم كبير، فقف مع الظاهر في التكليف، وقس فيما عداه تحصل على علم كبير»[3].

إذا كان آدم يمثّل التأويل من حيث رغبته في معرفة علة النهي عن الأكل من الشجرة، فإن هذا، في منظور ابن عربي، تعدٍّ على الحدود المسطورة؛ وتوقُّف إبليس على ظاهر الخلق بأن النار أصفى وأعلى من الطين، في كبريائه على الخِلقة البشرية، ينطوي على جهل بحكمة الخلق.

---

(1) المصدر نفسه، 3/ 517.

(2) المصدر نفسه، 4، 313؛ وفي نص آخر: «لا يتبع المتشابه من الكتاب، ولا يتأوَّله على ما يعطيه نظره إلا من في قلبه زيغ، أي: ميل عن الحق» الفتوحات، 4، 527.

(3) المصدر نفسه، 4/ 400.

في كل الحالات، يأتي ذم التأويل من حيث اختراق أمر، أو الطعن في حال، أي: من حيث الخروج على التكليف؛ لذا جاءت الكلمات القرآنية تنعت هذا السلوك بالزيغ والفتنة. لكن، يُقحم ابن عربي إسفاراً خاصاً يجعل التأويل في صُلب السلوك البشري لسبب طبيعي مجبول عليه (آدم)، ولأن النشأة الطبيعية والخيالية المركّب منها تجعله يتأوّل الأشياء مثلما يتنفَّس الهواء.

أورد هنا نصاً يُبرز فيه ابن عربي عدم انفكاك الإنسان عن المتشابه من حيث بعض الوجوه المرتبطة به:

«أما قوله في هذا الباب ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [آل عِمرَان: 7]، فإن مآل الشيء لا يصح أن يكون واقعاً فيرى، إلا إن مثل الرائي فهو كأنه يراه، فإن المآل يقابل الحال. فالحال موجود والمآل ليس بموجود؛ ولهذا سُمي مآلاً، والتأويل هو ما يؤول إليه حكم هذا المتشابه، فهو محكم غير متشابه عند من يعلم تأويله، وليس إلا الله. والراسخ في العلم يقول ﴿ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا﴾ [آل عِمرَان: 7]، يعني: متشابهه، ومحكمه. فإذا أشهده الله مآله فهو عنده محكم، وزال عنه في حق هذا العالم التشابه، فهو عنده كما هو عند الله من ذلك الوجه، وهو عنده أيضاً متشابه لصلاحيته إلى الطرفين من غير تخليص، كما هو في نفس الأمر بحكم الوضع المصطلح عليه. فهو وإن عرف تأويله فلم يزل عنه متشابهاً. فغاية علم العالم الذي أعلمه الله بما يؤول إليه علمه بالوجه الواحد لا بالوجهين، فهو على الحقيقة ما زال عن كونه متشابهاً؛ لأن الوجه الآخر يطلبه بما يدل عليه، ويتضمنه، كما طلبه الوجه الذي أعلم الله به هذا الشخص. فعلم الله على الحقيقة به أن يعلم تأويله، أي: ما يؤول إليه من الجانبين في حق كل واحد، أو الجوانب إن كانوا كثيرين، فيعلمه متشابهاً لأنه كذا هو، إذ كل جانب يطلبه بنصيبه منه، فالمحكم محكم، والمتشابه متشابه لا يزول»[1].

---

(1) المصدر نفسه، 3/ 542.

لكي يدعّم حجته بتعلُّق الخِلقة البشرية، أو الانطباع النفسي في كل تأويل وجودي يصحّحه الإعلام الإلهي، يضيف:

«مفاتح الغيب لا يعلمها إلا هو، فلا تُعلم إلا بإعلام الله. وإن كانت تُعلم فلا تُعلم، إنها مفاتح الغيب، فتنبه لهذا. واعلم أن الإعلام أظهر لنا أن الاستعدادات من القوابل هي مفاتح الغيب؛ لأنه ما ثم إلا وهب مطلق عام، وفيض جود، ما ثم غيب في نفس الأمر ولا شهود، بل معلومات لا نهاية لها، ومنها ما لها وجود، ومنها ما لا وجود لها، ومنها ما لها سببية، ومنها ما لا سببية لها، ومنها ما لها قبول الوجود، ومنها ما لا قبول لها. فثم مفتاح، وفتح مفتوح يظهر عند فتحه ما كان هذا المفتوح حجاباً عنه. فالمفتاح استعدادك للتعلّم وقبول العلم، والفتح التعليم، والمفتوح الباب الذي كنتَ واقفاً معه».

إذا كانت المعلومات اللانهائية تعمّر أرجاء الكون، وتغمر عتباته وكائناته، فإن وجودها يستدعي التأويل، ليس فقط من حيث كونها صور كثيفة ومتشابهة تتطلب الفك والبيان، ولكن لأن التأويل مبني في أساسه على الاستعداد في معرفة حقائق الأشياء.

أن يتأوَّل الإنسان هو أن يستعدَّ بنَفَس عميق للولوج في هذه الأشياء، أو الرجوع إلى أصولها الأولى التي صدرت عنها. إنها تقنية مزدوجة، لكنها «كياسمية» أو تداخلية:

1- زُهدية بالنظر في الأعماق النفسية.

2- كشفية بالنظر في الآفاق الكونية.

يدفعنا هذا الأمر إلى النظر في المجال الذي يتقبَّل فيه ابن عربي التأويل، وهو المجال الأنطولوجي بتركيبته الخيالية التي تقتضي وفرة الصور الموجبة للتأويل.

مع التأويل: الاعتبار الأنطولوجي:

ينبني التأويل على أداة ومجال. أما الأداة فهي «**كأن**» الدالة على التشابه

وإمكانية الاشتباه؛ وأما المجال فهو «**الخيال**» أو «**الحلم**» الذي تزدهر فيه الصور، وتمتزج الحقائق.

تفيد الأداة «كأن» التشابه الكائن بين شيئين، أو أشياء عديدة، مع إمكانية الخلط بينها، نظراً للطبيعة المعقَّدة والمتلوّنة للوجود.

في إسفاره عن دلالة «كأن» مؤوّلاً الآية ﴿قِيلَ أَهَكَذَا عَرْشُكِۖ قَالَتْ كَأَنَّهُۥ هُوَۚ﴾ [النَّمل: 42]، يقول ابن عربي: «لما قالت بلقيس في عرشها ﴿كَأَنَّهُۥ هُوَۚ﴾ [النَّمل: 42] عثور على علمها بتجديد الخلق في كل زمان، فأتت بكاف التشبيه، وأراها صرح القوارير كأنه لجة، وما كان لجة، كما أن العرش المرئي ليس عين العرش من حيث الصورة لقول سليمان عليه السلام ﴿نَكِّرُواْ لَهَا عَرْشَهَا﴾ [النَّمل: 41]، والجوهر واحد، وهذا سار في العالم كله، أي: تجديد الخلق مع الأنفاس»[1].

دخلت الأداة «كأن» كفاصل بين صورة العرش في الذهن، وصورة العرش في العين. الجوهر واحد (العرش نفسه)، لكن بين الصورتين تشاكُل برَّر التشابُه. لم يأت الاختلاف من طبيعة العرش في ذاته، لكن من طبيعة الإدراك الذي ليس نفسه بسبب تجديد الخلق في كل زمان. زمان الإدراك العيني ليس نفسه زمان الإدراك الذهني.

تنخرط هذه «الكأنهية» فيما سماه ابن عربي ضرب الأمثال الذي يستوجب التأويل: «فيفرق بين ضرب الأمثال فإنها محل التأويل، إذ الأمثال لا تراد لعينها وإن كان لها وجود، وإنما تراد لغيرها، فهي موضوعة للتأويل»[2].

---

(1) رحمة من الرحمن، 3/ 286.

(2) الفتوحات، 4/ 313؛ نقرأ في نص آخر ما يلي: «الأمثال ما جاءت مطلوبة لأنفسها، وإنما جاءت ليعلم منها ما ضربت له، وما نصبت من أجله، فهي كآيات الاعتبار كلها من القرآن، وما خلق الله العالم الخارج عن الإنسان إلا ضرب مثال للإنسان، ليعلم أن كل ما ظهر في العالم هو فيه، والإنسان هو العين المقصودة، فهو مجموع الحكم» رحمة من الرحمن، 3/ 326.

فالأمثال لها خاصية استعارية في نقل الدلالة من الرمز إلى ما يرمز إليه، وتبقى هذه الأمثال في عِداد المعقول؛ لأن التشابه بين الأشياء أمر وهمي. كل شيء يختص بفردانية تميّزه عن غيره. فهو مماثله (كأن نصف شجاعة زيد بالأسد) وليس مشابهه (ليس زيد أسداً): «إن المثلية أمر معقول متوهم، فإنه لو كانت المثلية صحيحة ما امتاز شيء عن شيء مما يقال هو مثله، فذلك الذي امتاز به الشيء عن الشيء هو عين ذلك الشيء، وما لم يمتز به عن غيره فما هو إلا عين واحدة»[1].

يأتي التأويل تبييناً في الفصل بين الأشياء المتشابهة، وربط كل شيء بفردانيته الأصلية التي هو عليها. في إسفاره عن الآية ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشّورىٰ: 11]، يمنح ابن عربي لحرف التشبيه «الكاف» قيمة هرمينوطيقية مضافة لتصبح ترجمة الآية: «ليس مثل مثله شيء»[2]، فنفى المثلية بين الحق والخلق، مثلما لا تتشابه أشياء الخلق فيما بينها، سوى على سبيل الاعتبار أو المجاز، لما ينطوي عليه الاعتبار من قيم العبور، والمجاز من قيم الجواز، وهي قيم تتطلب كلها التأويل للتنقُّل من مستوى وجودي إلى آخر، تقتضي كلها السفر بين العتبات الأنطولوجية، وبالتالي الإسفار بين العتبات الهرمينوطيقية.

أحسن ما يعبّر عن هذا السفر الأنطولوجي في تمفصله بالإسفار الهرمينوطيقي[3] نص من «الفتوحات» يعدّد الأسفار الروحية والتجارة الرمزية المناسبة لها على غرار الأسفار الجغرافية، والتجارة المادية المصاحبة لها. يقول ابن عربي:

«قُطاع طريق السفر في المعقولات الشُّبه، وقطاع طريق السفر في المشروعات التأويل لا سيما في المتشابهات، ولا يخلو المسافر أن يكون

---

(1) الفتوحات، 1/ 220.

(2) المصدر نفسه، 2/ 603.

(3) حول السفر إجراء أنطولوجياً يصاحب الإسفار إجراء تأويلياً، أو هرمينوطيقياً، طالع الفصل الخامس من هذا الكتاب.

في هذين الطريقين، أو في أحدهما، فمن لا تأويل له ولا شُبهة فليس بمسافر، بل هو في المنزل من أول قدم، فيمرُّ عليه المسافرون وهو ما يعرض الله عليه من أحوال عباده، فهو كتاجر الدكان تأتيه البضائع من كل جانب [...] فهم على ثلاثة أصناف: صنف منهم يسافر براً؛ وآخر يسافر بحراً؛ وآخر يسافر براً وبحراً بحسب طريقه. فمسافر البحر بين عدوَّين نفس الطريق وما فيه، ومسافر البرّ ذو عدو واحد، والجامع بينهما في سفره ذو ثلاثة أعداء. فمسافر البحر أهل النظر في المعقولات، ومن النظر في المعقولات النظر في المشروعات، فهم بين عدو شبهة، وهو عين البحر، وبين عدو تأويل، وهو العدو الذي يقطع في البحر؛ ومسافر البرّ المقتصر على الشرع خاصة، وهم أهل الظاهر، والمسافر الجامع بين البرّ والبحر، وهم أهل الله المحققون من الصوفية أصحاب الجمع، والوجود، والشهود. وأعداؤهم ثلاثة: عدو برهم صور التجلي، وعدو بحرهم قصورهم على ما تجلى لهم، أو تأويل ما تجلى لهم، لا بد من ذلك. فمن سلم من حكم التجلي الصوري، ومن القصور الذي يناقض المزيد، ومن التأويل فيما تجلى لهم؛ فقد سلم من الأعداء، وحمدت طريقه، وربحت تجارته، وكان من المهتدين»[1].

يُبرز هذا النص المنقول بحذافيره رمزية السفر عند ابن عربي الجامعة لأفكاره، والملخصة لمذهبه، والكاشفة أيضاً عن تناقضه الذي هو توتُّر أنطولوجي، وليس تناقضاً منطقياً، لأنه من جهة يقرّر أن «من لا تأويل له ولا شُبهة فليس بمسافر»، ومن جهة أخرى يعدّ السفر كتعريض الذات لمخاطر المغامرة، فيدعو إلى تفاديه، بالتزام البيت، والاكتفاء بالعائدات من الخواطر والخير الجزيل. إذا كان كل شيء في الوجود مسافراً[2]، فإن كل شيء له

(1) المصدر نفسه، 4/ 164.

(2) «فالعالم في سفر على الدوام دنيا وآخرة؛ لأن الحق في شؤون الخلق على الدوام دنيا وآخرة» الفتوحات، 3/ 514؛ «فما ثم سكون أصلاً، بل الحركة دائمة في الدنيا ليلاً، =

القابلية للتأويل: أن يكون مؤوِّلاً إن كان عاقلاً، أو أن يكون مؤوَّلاً إن كان موضوع التأويل. أعدُّ السفر عند ابن عربي هو التأويل عينه[1]. كل حركة في الوجود تقتضي التأويل، بمعنى التفسير، والكشف، والتبيين للوقوف على ألغازها، أو حقائقها.

إن الدعوة إلى السفر، والحذر من السفر، هو توتُّر أنطولوجي في مذهب ابن عربي على صورة الحذر من الخوض في التأويل، وفي الوقت نفسه مناصرة التأويل إجراء كونياً لا ينفك عنه الكائن. ترجمة ذلك أن التحذير من التأويل أملاه النهي عن الخوض في المتشابهات من المشروعات، وفي الذات من الإلهيات، وأن تبنّي التأويل أملاه الخاصية الحركية للوجود؛ فقط لأن السفر الأنطولوجي هو الوجه الآخر للإسفار الهرمينوطيقي: كل سفر هو كشف عن شيء ما، فهو يُظهر ما خفي من الحقائق. عالمية التأويل هي، إذاً، من كونية السفر ذاته.

إذا قمنا الآن باستحضار الرمزية الكامنة في النص، فإننا نتحصل على ما يأتي:

1- **السفر في البحر** هو النظر في المعقولات، وعدو الطريق هو الشُّبهة، والنظر في المشروعات والعدو هو التأويل. يمكن أن نحشر في رمزية البحر أيضاً الباطنية، كل ما يُفيد العُمق وانتفاء الحرف.

= ونهاراً، ويتعاقبان، فيتعاقب الأفكار والحالات والهيئات بتعاقبهما، وتعاقب الحقائق الإلهية عليهما» رسالة الإسفار عن نتائج الأسفار، رسائل ابن عربي، ص459.

(1) في دبلوم الدراسات المعمّقة (جامعة بروفونس، فرنسا، 1995م)، كنتُ قد عالجتُ مبحثاً في هذا السياق: «السفر الأنطولوجي في مذهب ابن عربي»، وبدا لي مبحث السفر مهماً، وغير معالج بالقدر المطلوب؛ لأن السفر يكشف عن جوانب أساسية من فكر ابن عربي، وهي أن الحقائق كلها (إلهية، بشرية، طبيعية...) لا تنفك عن الحركة، والحركة في جوهرها ذات بنية باروكية، لما تنطوي عليه من التشابه بين الكائنات والعوالم، والشُّبهة في الأحكام والتفسيرات؛ ولما تستلزمه، في نهاية المطاف، من تأويل يساير هذه الحركة، ويكشف عن نظامها، وطريقة اشتغالها.

2- **السفر في البر** هو الاقتصار على الشرع، وينخرط فيه الظاهرية الواقفة مع الحرف.

3- **السفر في البر والبحر** هو الجمع بين الحقائق، من اختصاص المحققين والصوفية، وعدوهم صور التجلي المتواترة، وتأويل هذه الصور.

تكشف هذه النمطية (typologie) الثلاثية في السفر عن نمطية أنتروبولوجية حول أصناف المسافرين: الباطنية، الظاهرية، الصوفية. إذا كانت هذه الأصناف تختلف في جغرافيا السفر المراد اجتيازها، أو البقاء فيها (البحر، أو البر، أو هما معاً)، فإنها تختلف أيضاً في طبيعة الإدراك: تغوص الباطنية في الأعماق بهجر البر والسواحل، أي: بهجر الحروف والكلمات؛ تكتفي الظاهرية بحرفية الأحكام، وتهجر المعاني الغائرة التي تنطوي عليها؛ تجمع الصوفية بين البحر والبر بحكمة تقتضي إنزال الكلمات منازلها (تارةً أفق الحرف، تارةً أخرى عُمق الحرف)، أو مراعاة السياقات التداولية، كما نقول اليوم في الدراسات المعاصرة.

يُدرك ابن عربي خطورة التعرُّض لقراصنة البحر والبر، والتي يلخصها في المتشابهات، وفي التأويلات. لكن يرى أن المسألة لا مندوحة منها («لا بد من ذلك» كما جاء في النص أعلاه)؛ لأن السفر الكوني يقضي أن الكل مسافر، من أدنى الحقائق الطبيعية إلى أسمى الحقائق الإلهية والمتعالية؛ وهذا السفر الكوني هو مدعاة لتأويل المشاهد التي يجتازها المسافر لإرجاعها إلى سيرتها الأولى، أي: طبيعتها الأصلية. سؤال السفر أملاه اعتبار أنطولوجي مهم عند ابن عربي، اعتبار باروكي في مبناه ومجلاه، وهو أن العالم خيال في خيال، والخيال مثله مثل الحلم يستدعي التفسير. الخيال أو الحلم هو المجال الذي يترعرع فيه التأويل، وهو مجال باروكي بامتياز.

تبيّن جُملة من «الفصوص» هذا الطابع الخيالي/ الباروكي الذي يستحكم في الكائنات؛ بوصفها كائنات ثبوتية في العلم الإلهي: «ولما قال عليه

السلام: «الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا»، نبَّه على أن كل ما يراه الإنسان في حياته الدنيا إنما هو بمنزلة الرؤيا للنائم: خيال فلا بد من تأويله»[1].

الطابع الحُلمي للحياة، أو الخيالي للوجود هو نزوع باروكي، أبرزته العديد من الشواهد الفلسفية، والأدبية، والفنية من أية ثقافة كانت، وعلى وجه التحديد في إسبانيا الباروكية، موطن سينيكا الرواقي، وابن عربي الصوفي. شخصية بيدرو كالديرون دي لا باركا (1600-1681م) مثيرة في هذا الميدان؛ بسبب تخليده لمسرحيات من بينها «**الحياة حُلم**» و«**المسرح الكبير للعالم**»[2].

عاش كالديرون دي لا باركا في عُمق الباروك التاريخي، لكن كان يحمل بصمات الباروك الأزلي العابر للثقافات، والذي يتقاطع مع فكر ابن عربي في جوانب عديدة. الغرض هو تبيان لامعقولية العالم (absurdité)، وأن الأشياء التي تبدو قائمة بذاتها، إنما هي مُثُل قاتمة، أو ظلال وراء الديكور الوجودي: «العالم كله في صور مُثُل منصوبة»[3].

تحمل هذه الجملة معالم رؤية أفلاطونية، لكنها تبيّن، بالأحرى، جوانب من الرؤية الباروكية للعالم، رؤية قائمة على الحركة والسفر من جهة، وعلى الخيال والحلم من جهة أخرى. تبرّر هذه الحقيقة المزدوجة (السفر من جانب، الخيال من جانب آخر) التأويل مجالاً إسفارياً يُصاحب كل كائن في مراحله الوجودية. يتقيَّد ابن عربي بالمرجعية الإسلامية، لكن يمنحها بُعداً كونياً عندما يؤوّل الأحاديث النبوية في ضوء هذا الباروك المتواري، والعابر للثقافات، وأشكال الفكر. في «فص حكمة نُورية في كلمة يوسفية» يتوافق مع

(1) فصوص الحكم، ص159. وحديث «الناس نيام...» ذكره العراقي في تخريج الإحياء 4/ 28، والسيوطي في الدرر المنتثرة 133.

(2) Pedro Calderon de la Barca, La vida es suešo, 1636, tr. fr. La vie est un songe, Le Livre de Poche, 1996; El gran teatro del Mundo, 1645, tr. fr, Le grand théâtre du monde, tr. Claude Murcia, éditions théâtrales, 2005.

(3) الفتوحات، 3/ 525.

قصة يوسف وطرائق تأويل القصة، يدرس ابن عربي حضرة الخيال التي تعمّرها الصور الحلمية:

«وكل ما ورد من هذا القبيل فهو المسمى عالم الخيال، ولهذا يُعبَّر، أي: الأمر الذي هو في نفسه على صورة كذا ظهر في صورة غيرها، فيجوز العابر من هذه الصورة التي أبصرها النائم إلى صورة ما هو الأمر عليه إن أصاب كظهور العلم في صورة اللبن. فعبَّر في التأويل من صورة اللبن إلى صورة العلم، فتأوَّل، أي قال: مآل هذه الصورة اللبنية إلى صورة العلم»[1].

تعكس جُملة المفاتيح اللغوية (الظهور، العبور، الجواز، التعبير...) البنية التداخُلية بين السفر والتأويل. العبور أو الجواز هو سفر عبر الأفكار، أو النصوص، أو القصص من أجل تعبير مجازي يؤوّل هذه السفريات، ويمنحها العتبة الأنطولوجية المناسبة لها. في «فص حكمة رحمانية في كلمة سليمانية»، نجد الطابع الباروكي نفسه في نص ابن عربي، وهو إلحاق العالم بخيالية متحققة:

«قال لنبيه محمد ﷺ: ﴿وَقُل رَّبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾ [طه: 114]. فامتثل أمر ربه، فكان يطلب الزيادة من العلم، حتى إذا سيق له لبن يتأوَّله علماً، كما تأوَّل رؤياه لما رأى في النوم أنه أُتي بقدح لبن فشربه، وأعطى فضله عمر بن الخطاب. قالوا: فما أوَّلته؟ قال: «العلم». وكذلك لما أسري به أتاه الملك بإناء فيه لبن وإناء فيه خمر، فشرب اللبن، فقال له الملك: أصبت الفطرة، أصاب الله بك أمتك[2]. فاللبن متى ظهر فهو صورة العلم، فهو العلم تمثَّل في صورة اللبن كجبريل تمثَّل في صورة بشر سوي.

ويضيف البيتين الشعريين الآتيين:

---

(1) فصوص الحكم، ص99-100.

(2) وحديث: «أنه أُتي بقدح لبن فشربه...» رواه البخاري 7027، وحديث: «لما أسري به أتاه الملك بإناء...» رواه البخاري 3437، ومسلم 168.

«إنما الكون خيال وهو حق في الحقيقة
والذي يفهم هذا حاز أسرار الطريقة».

إذا كان العالم عبارة عن خيال من وجهة نظر أنطولوجية، فإن خيالية أو حُلمية هذا العالم تستدعي التأويل، مثلما أن الحلم هو المجال الثري للتأويل بإرجاع الصور الحلمية إلى مقتضياتها السيكولوجية.

ينخرط تأويل اللبن بالعلم في سياق تراث نبوي يجعل منه ابن عربي أنموذج التأويل الإسلامي عموماً، والتأويل الصوفي على وجه التحديد.

تساير رمزية اللبن من حيث اللون والذوق خلوص العلم ولذته، وأن الشيء الحسي يتمتع بتأويل يرتقي به إلى مصاف التلقي الروحي.

إن الاعتبار الأنطولوجي في تسويغ التأويل يقابله أيضاً الاعتبار السيكولوجي بحكم أن الخيال المنفصل (الأنطولوجي) عند ابن عربي له رابطة بالخيال المتصل (الإدراكي، أو المعرفي)[1]. مثلما أن الخيال الأنطولوجي محكوم بالسفر اللانهائي للصور، والأفكار، والخواطر، تتطلب كلها التأويل للكشف عن خواصها، ووظائفها، كذلك الخيال السيكولوجي محكوم بالتعبير الذي ينطوي على بذور مجازية، وخصائص إسفارية. يكتب بشأن ذلك:

«اعلم أن كل متلفظ من الناس بحديث، فإنه لا يتلفظ به حتى يتخيَّله في نفسه، ويقيمه صورة يعبر عنها لا بد له من ذلك [...] إذا كان هذا، وكان ما يتخيَّل يعبر كالرؤيا، كذلك يعبر كل كلام ويتأوّل، فما في الكون كلام لا يتأوَّل؛ ولذلك قال: ﴿وَلِنُعَلِّمَهُۥ مِن تَأْوِيلِ ٱلْأَحَادِيثِ﴾ [يُوسُف: 21]. وكل كلام فإنه حادث عند السامع. فمن التأويل ما يكون إصابة لما أراده المتكلم بحديثه، ومن التأويل ما يكون خطأ عن مراد المتكلم، وإن كان التأويل إصابة في كل وجه، سواء أخطأ مراد المتكلم أو أصاب»[2].

(1) الفتوحات، 2/ 311.
(2) المصدر نفسه، 3/ 453.

ابن عربي صريح في هذه الفقرة: «ما في الكون كلام لا يتأوَّل»، سواء تعلق الأمر بالكون بالمعنى الكوسمولوجي، والميتافيزيقي (الخيال المنفصل) الذي صدر عن الكلمة «كُنْ»، أو بالكون بمعنى تكوين الكلام في ذهن المتلفظ، وبثه إلى المتلقي عبر اللغة (الخيال المتصل). بينهما تماس أصلي، وتماثُل أنطولوجي. هذا التماس أو التماثُل هو موضوع الفصل القادم الذي سيعالج مسألة مهمة وحاسمة بالنسبة للتأويل الصوفي للقرآن عند ابن عربي، وهي حقيقة الكلام الإلهي، وطريقة التلقي لدى المستمع الكوني (الكائن) أو المنصت العاقل (القارئ). نخلص إلى أن التأويل دافع كوني، وليس مجرَّد تقنية معرفية. إنه الأصالة الأنطولوجية التي تجعل ممكناً التأصيل النظري، أو الإبستمولوجي. فلأن هناك الحاجة إلى الفهم، أو الفقه، أو الاستبطان، هناك، إذاً، الرغبة في الحقيقة ككشف، واستظهار، فيكون التأويل هو هذه المعرفة القبلية، الأصلية، البابلية، لكنها مكنونة كاللؤلؤة في الصَّدَفة، وتتطلب نَفَساً قوياً للغطس في البحار، كما جاء في نعوت ابن عربي، والظفر بهذه الصَّدَفة (فتح الصاد) التي لها بالصُّدْفة (ضم الصاد) مناسبة لغوية.

التأويل له علاقة ليس فقط بالزمن السردي (ولا بدَّ له من ذلك في استجلاء مضامين النص، أو الخطاب)، ولكن أيضاً بالزمن الكايري (kaïros) بوصفه مصادفة أنطولوجية، عثوراً وجودياً، أو مدداً أصلياً قادماً من غياهب «اللامعرفة» الأولى، التي تجعل كل معرفة ممكنة. «الكايروس» هو زمن الصُّدفة في ثقف الصَّدَفة، زمن قصير في مبناه، مُدَوٍّ في معناه، جزيل في مغزاه؛ لأنه زمن الظفر بلُب الأشياء.

التأويل بوصفه زماناً كايرياً هو الأمر الذي انتفى في الدراسات حول ابن عربي؛ لأنه تأويل يسدّد الغرض، ويثقف بالمعنى في ظرف وجيز، عبَّرت عنه التجارب العرفانية والصوفية باللمحة، والضربة، والرمية، والخبرة، والذوق، والبرق، والتلويح، والاصطلام، والهمة، والوجد، وغيرها من المصطلحات التي تكثّف في اللحظة الوجيزة جِماع الأمور الطويلة والمفصَّلة؛ ولأن هذه

اللحظة الوجيزة، العابرة، البرقية، هي نتيجة المكنون، أو اللامعرفة الأصلية التي تجعل التفصيل الخطابي، والتوصيل الفكري أمراً ممكناً وفعلياً.

قدَّم ابن عربي بعض الدلائل والإشارات لهذه الأصالة الأنطولوجية؛ انطلاقاً من الصفحات الأولى من «الفتوحات»، حيث يركّز في مناجاة محمدية عُصارة الأفكار الميتافيزيقية، والكوسمولوجية، والشرعية: إنها بمثابة الرقيقة، أو الطية (pli) التي تكشف، في انبساطها، عن جُملة ما أودعت فيها اللامعرفة الأصلية.

وأفضل تعبير وجيز عن هذا الانبساط النظري والتجريبي، بيت شعري يقول فيه ابن عربي:

«انظر إلى بدء الوجود وكن به فطناً تر الجود القديم المحدثا»[1]



(1) المصدر نفسه، 1/ 5.

الفصل الخامس

كيف قرأ ابن عربي القرآن الكريم؟

بحث في حقيقة الكلام
وصيغة المتكلم

«للحق حق وللإنسان إنسان عند الوجود وللقرآن قرآن

وللعيان عيان في الشهود كما عند المناجاة للآذان آذان

فانظر إلينا بعين الجمع تحظ بنا في الفرق فالزمه فالقرآن فرقان»[1]

معرفة كيف قرأ ابن عربي القرآن، وأي منهج طبَّقه في هذه القراءة؛ تقتضي مجاوزة الرؤية الحصرية في تفسير باطني، يتجاوز ظاهر الآيات. هذا إقرار سهل بقدر ما هو مضلّل. ثمة استعمالات متعددة في نعت التفسير الأكبري على أنه تفسير باطني، أو روحي. فهي نعوت تقول صيغة التفسير، لكن لا تحدد طبيعة هذا التفسير؛ لذا عمدتُ إلى الحديث عن طبيعتين في التفسير الأكبري: «**الممارسة**» (التأويلية) التي حددتها في التأويل الرمزي والإسفاري، و«**الإطار**» (الأنطولوجي) الذي حددته في التأويل الباروكي بوصفه «ثقاف» القراءة الأكبرية للشرط الأنطولوجي للقرآن في أصل النشأة والصدور؛ وللشرط الأنتربولوجي للقرآن في أصل التلقي، والفهم.

(1) ابن عربي، الفتوحات، 1/ 76.

1- بين الجمع والتفرقة: القرآن قبل القرآن:

دخل التعريف بالقرآن في التقاليد العريقة من التفكير الإسلامي الكلاسيكي، وكنتُ قد قدَّمتُ خطوطاً عريضة لهذا التعريف انطلاقاً من المقدمة. سأركز، هنا، على التحديد الذي قدمه ابن عربي، والذي لا يخرج عن التقاليد الموضوعة في الروايات المتواترة، لكنه يتميز بخاصية يوفرها لنا فتغنشتاين عبر مفهوم «اللعبة اللغوية». يقول ابن عربي: «اعلم أن الله أنزل هذا القرآن حروفاً منظومة من اثنتين إلى خمسة أحرف متصلة ومفردة، وجعله كلمات، وآيات، وسوراً، ونوراً، وهدى، وضياء، وشفاء، ورحمة، وذكراً، وعربياً، ومبيناً، وحقاً، وكتاباً، ومحكماً، ومشتبهاً، ومفصَّلاً، ولكل اسم ونعت من هذه الأسماء معنى ليس للآخر، وكله كلام الله»(1).

العبارة «لكل اسم ونعت معنى ليس للآخر»، على الرغم من أحدية الكلام، وأحدية المصدر الذي يصدر عنه الكلام، ما هو سوى توكيد على أن كل اسم أو نعت يندرج في «لعبة لغوية» خاصة به، يؤدّي بها دوراً أو وظيفةً في السياق الذي ينخرط فيه.

يضيف: «ولما كان جامعاً لهذه الحقائق وأمثالها استحق اسم القرآن، فإنه ما سُمي قرآناً إلا للحقيقة الجمعية التي فيه». تشتمل هذه «الجمعية» التي يتميَّز بها القرآن، والتي تدخل في التحديد الجوهري لهويته، في اسمه بالذات، على اللُّعب اللغوية؛ التي تؤدّي وظائف مختلفة، والتي تجعل القرآن له القابلية على التأويل؛ لأن التأويل يتخذ هنا دلالة تصريف الوظائف في «اقتصاد رمزي» له إيالته في الحقيقة؛ بمعنى طريقة خاصة في انتظام الكلمات، والآيات، والأدوار التي تتخذها في الهيكل العام للسور، وكذا الروابط، الجلية أو الخفية، بينها.

يشدّد ابن عربي على «جمعية» القرآن، من وجهة نظر لغوية: «فالقرآن هو الذي له صفة الجمع، من: قريت الماء في الحوض؛ إذا جمعته»، لكن «في

(1) رحمة من الرحمن، 1/ 7-8؛ الفتوحات، 3/ 95.

الجمع عين الفرقان، إذ الجمع دليل الكثرة» يضيف ابن عربي؛ لأن «جمعية» القرآن تتيح وظائف متنوّعة للكلمات والآيات حسب السياقات، والتأويلات، أي: حسب القيمة التداولية لموقع الكلمة، وحسب القيمة الهرمينوطيقية للتلقي لدى القارئ، بفهم خاص، وتبعاً لتجربة خاصة.

بالجمعية الخاصة بالقرآن، يعمد ابن عربي إلى جعل القرآن عالماً قائماً بذاته بالاقتصاد الرمزي؛ الذي يميّزه في الهيئة، ويدبّره في الهيكل. بعد التحديد الشامل للقرآن بوصفه «جمعاً»، يقوم بتفصيل «اللعب اللغوية» المرتبطة بكل اسم ونعت، والداخلة كلها في تشكيل هذه الوحدة الجامعة:

- **الحرف والكلام**: ما يميّز القرآن هو كونه عبارة عن حرف منطوق (قول، كلام، لفظ) وحرف ملصوق (كتاب، خط، رقم). انتظام الحروف يعطي الكلمات، وانتظام الكلمات يعطي الآيات، وانتظام الآيات يعطي السور. الحرف بوصفه صوتاً هو نتيجة النَّفَس الإلهي الذي يجعله ابن عربي في صدر الخلق، والتكوين (الكائنات بوصفها كلمات)، على غرار النَّفَس البشري؛ الذي بصدوره من الرئة والحنجرة، وتقطيعه باللسان والشفتين، فإنه يبثُّ ألفاظاً معقولة لديه، ولدى المتلقي.

يَنفي ابن عربي المماثلة بين النَّفَس الإلهي والنَّفَس البشري، والمقاربة هي استكشافية/ فهمية أكثر منها مذهبية/ عقائدية، أي: مقاربة تربوية في تقريب الفكرة من الأذهان.

كل حرف يقابله معنى أو روح؛ لأن الحرف بمثابة الظاهر، والمعنى أو الروح بمنزلة الباطن، «ووصف نفسه بأن له نَفَساً، فهو خروجه من الغيب، وظهور الحروف شهادة، والحروف ظروف للمعاني التي هي أرواحها، والتي وضعت للدلالة عليها بحكم التواطؤ»[1].

تشكّل الحروف كلمةً، ويأخذ ابن عربي منطوق «الكلمة» بوصفها «كلماً» أو «جُرحاً» بحكم الأصل والاشتقاق. الكلمة هي «شقيقة» الكَلْم، أخته

(1) رحمة من الرحمن، 1/ 9.

بالأصل والنسبة. يفسّر ابن عربي المسألة بحنكة نادرة، يتوجَّب نفض غُبار النفسانية عنها لنأخذها في عطائها الفينومينولوجي الواعد: «فللكلمة أثر في نفس السامع؛ لهذا سُميت كلمة في اللسان العربي، مشتقة من الكلم وهو الجرح، وهو أثر في جسم المكلوم، كذلك للكلمة أثر في نفس السامع، أعطاه ذلك الأثر استعداد السمع لقبول الكلام بوساطة الفهم»[1].

تُحدث الكلمة الأثر في استعداد السامع، هذا الأثر هو الفهم. هناك، إذاً، تأثير الكلام على المتلقي بتثبيت أثر ما في نفسه، أو مخيّلته، أو عقله، ينتج عنها رد فعل معيَّن.

إذا كانت الكلمة هي أخت الكلم، فإن هذا الكلم في أصل النشأة والتكوين، عبَّر عنها ابن عربي بالكرَب، أو الهم الأصلي الذي استبدَّ بالأسماء الحسنى في مطالبتها بإبراز تعيُّناتها في عالم الخلق.

الكلمة هي حصيلة كَلم في النشأة القبلية (الهم الأصلي) وفي الخِلقة البعدية (الانهمام الذاتي، الاهتمام الغيري).

يمكن استحضار هنا شواهد عديدة على هذا الكلام الأصلي الذي يُحدّده ابن عربي في صيغة الأمر، من عالم الأمر، نحو عالم الخلق، صيغة «كُن» التي لها التأثير، وينتُج عنها الأثر، أياً ما كان: «عن الكلام صدرنا، وهو قوله «كُن»، فكنا. فالصمت حالة عدمية، والكلام حالة وجودية. فالكلام له الأثر، وبه سُمي كلاماً؛ لأنه من الكلم، وهو الجرح، والجرح أثر في البدن»[2]؛ وفي الجزء الثاني من «الفتوحات»: «الكلام صفة مؤثرة نفسية رحمانية، مشتقة من الكلم، وهو الجرح. فلهذا قلنا: مؤثرة كما أثر الكلم في جسم المجروح. فأول كلام شق أسماع الممكنات كلمة «كن». فما ظهر العالم إلا عن صفة الكلام»[3].

---

(1) المصدر نفسه.

(2) الفتوحات، 1/ 747.

(3) المصدر نفسه، 2/ 181.

يأتي الكلام من النَّفَس الرحماني، ويأتي الانتظام الرقمي من الكتابة. هنا أيضاً، يضع ابن عربي فاصلاً تداولياً بين اللعبة اللغوية «كلام» واللعبة اللغوية «كتابة»؛ لأنهما تنتميان إلى مستويين (deux registres) مختلفين: «لأن حال التلفظ ليس حال الكتابة، وصفة اليد ليست صفة النَّفَس، فكونه كتاباً كصورة الظاهر والشهادة، وكونه كلاماً كصورة الباطن والغيب. فالقرآن في الصدور قرآن، وفي اللسان كلام، وفي المصاحف كتاب»[(1)].

قبل الكلام وقبل الكتابة، يقدّم ابن عربي القرآن على أنه في الصدور، بالمعنى المزدوج للصدر الذي ينبعث منه الهواء، والصدر الذي هو البدء الذي تنبعث منه الكائنات: «إن لكل شيء صدراً»[(2)]. الصدر هنا لحظة الميلاد، لحظة البدء أو الفيض، «مبتدأ» كل شيء، «أوَّل» كل اعتبار المساوق لكل تأويل: «إنما سُمي صدراً لصدوره»[(3)]. الصدور هو لحظة النزول والإنزال، قبل الكلام وقبل الكتابة، يقتضي مستوى أرقى من المعرفة التي يختص بها القلب؛ الذي ينفرد، أيضاً، بلعبة لغوية فريدة في الأسلوب الأكبري، وهي «التقلُّب». من خاصية القلب أنه يتقلَّب ليساير الحقائق المتقلّبة في الوجود. نحن، هنا، في عُمق النزوع «الباروكي» عند ابن عربي.

في إسفاره عن الآية ﴿قُل لَّوْ كَانَ ٱلْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَٰتِ رَبِّي لَنَفِدَ ٱلْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَٰتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِۦ مَدَدًا﴾ [الكهف: 109] يكتب ابن عربي:

---

(1) رحمة من الرحمن، 1/ 9.

(2) الفتوحات، 2/ 652. يعدد ابن عربي أنواع الصدور: «إن الصدر في الرتبة الثانية من كل صورة، سواء كانت الصورة جنسية، أو نوعية، أو شخصية، فصدر الواجبات الحياة الأزلية المنعوت بها الحق عز وجل، وصدر الأسماء المؤثرة العالم، وصدر صفات التنزيه نفي المثلية، وصدر الأينيات العماء؛ الذي ما فوقه هواء، وما تحته هواء، وصدر الوجود الممكنات، وصدر الموجودات العقل الأول، وصدر الدهر ما بين الأزل والأبد، وصدر الزمان زمان قبول الهيولى للصورة...».

(3) المصدر نفسه، 2/ 651.

«وذلك لعدم التناهي، فإنه يستحيل أن ينقطع خبر الله وإخباره من العالم، إذ لو انقطع لم يبق للعالم غذاء يتغذى به في بقاء وجوده، وأعيان الموجودات كلها كلمات الحق، وهي لا تنفد، فمخلوقاته لا تزال توجد، ولا يزال خالقاً، ولولا الضيق والحرج ما كان للنَّفَس الرحماني حُكم، فإن التنفيس هو إزالة عين الحرج والضيق، والعدم نَفْس الحرج والضيق، فإذا علم الممكن إمكانه، وهو في حالة العدم، كان في كرب الشوق إلى الوجود الذي تعطيه حقيقته، ليأخذ نصيبه من الخير، فنفَّس الرحمن بنَفَسه هذا الحرج فأوجده، فكان تنفيسه عنه إزالة حكم العدم فيه؛ وكل موجود سوى الله فهو ممكن، فله هذه الصفة. فنَفَس الرحمن هو المعطي صور الممكنات الوجود، كما أعطى النَّفَس الحروف، فالعالم كلمات الله من حيث هذا النَّفَس»[1].

هذا النَّفَس الرحماني الكاشف عن كَرَب أصلي؛ هو الصَّدْر الأصلي في صدور الحروف بوصفها كائنات ناطقة، وصدور الكائنات بوصفها حروفاً حية. القرآن في صدر هذا النَّفَس الرحماني، ما يجعله في تنزُّل دائم، لا ينفد، على القلوب قبل الألسنة (قبل الكلام)، على الألسنة قبل الأيادي (قبل الكتابة).

- **النور والضياء**: يجمع القرآن بين ما له خاصية التسليط (النور) وما له خاصية الإنارة (الضوء)؛ الجمع بين الشمسي والقمري، و«النور نفور» يؤكد ابن عربي؛ لأنه ينفّر الظلمة؛ ويأتي الكشف بضياء النور لا بالنور؛ لأن النور له سلطان، يُعمي الأنظار؛ والضياء يتيح النظر والتمييز: «فإن الكشف إنما يكون بضياء النور لا بالنور، فإن النور ما له سوى تنفير الظلمة. بالضياء يقع الكشف»[2].

فاللعبة اللغوية «نور» لا تؤدي الوظيفة نفسها كالتي تستأثر بها اللعبة اللغوية «ضياء» في مساحة الاقتصاد الخطابي للقرآن؛ لذا يحرص ابن عربي

(1) رحمة من الرحمن، 3/ 34.

(2) الفتوحات، 1/ 257.

على وضع الفارق بين النور المنفّر للظلمة (يمكن أخذ هذا كمجاز في تنفير الجهل، كما سيأتي ذكره في الفصل الموالي حول تفسير آية النور) والضياء المتيح للكشف (يمكن أخذ هذا كتعبير عن الوحي، والإلهام، والبصيرة، والفراسة... إلخ): «فمن أوتي القرآن فقد أوتي الضياء الكامل الذي يتضمن كل علم»(1)؛ لأن الضياء يتيح التمييز بين الأشياء، والحصول على معرفة بشأن هذه الأشياء المتميّزة. لا علم دون تمييز بين الأشياء، أي: دون كشف يُبرز خصائصها واختلافها فيما بينها: «فعلوم الأنبياء والملائكة وكل لسان علم، فإن القرآن يتضمنه، ويوضحه لأهل القرآن بما هو ضياء؛ فهو نور من حيث ذاته؛ لأنه لا يُدرَك لعزته، وهو ضياء لما يُدرَك به، ولما يُدرَك منه»(2).

- **الشفاء والرحمة والهدى**: يحدد ابن عربي «الشفاء» في آيات الأدعية، وفاتحة الكتاب؛ «الرحمة» في صيغة الوعد والرجاء: ﴿كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَىٰ نَفْسِهِ ٱلرَّحْمَةَ﴾ [الأنعام: 54]؛ و«الهدى» الذي يعرّفه بالإحكام، وما لا يدخله الاحتمال. من هذه اللعب اللغوية التي هي وظائف ألسنية (اللعبة هي، بالتعريف التداولي، عبارة عن وظيفة في حقل، أو إنجاز في سياق) يمكن النظر فيما يمكن تسميته تباعاً: الطب الروحاني، العطف الكوني، الوصل اليقيني؛ وهي نتائج ميتافيزيقية وأخلاقية لما هو عليه الاقتصاد الخطابي للقرآن.

- **الذكر، الإعراب، البيان**: يتحدَّد «الذكر» في القصص، والمواعظ، والاعتبارات؛ «الإعراب» هو حُسن النظم في اللسان العربي، والتمييز بين المحكم والمتشابه، وتوفية المعنى مع إيجاز اللفظ؛ «البيان» هو إبراز صفات الناس من أي صنف كانوا: أهل السعادة، أهل الفلاح، أهل الشقاوة... إلخ. في إسفاره عن الآية ﴿مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ﴾ [الأنبياء: 2]،

(1) المصدر نفسه، 2/ 107.

(2) المصدر نفسه.

يميّز ابن عربي بين الكلام الإلهي القديم في صدر النشأة، وبين المتكلّم به على ألسنة البشر وهو مُحدَث، «والذكر، هنا، هو المتكلم به لا عين الكلام»[1]. تحيين الكلام من لدن متكلم في ظرف معيَّن يختلف عن صدر الكلام في الأصل الإلهي، «فعلى الحقيقة إتيان الذكر على من أتى عليه هو حادث بلا شك»، ومعنى «حادث»: أن المتلقي، أو السامع يُدرك الكلام كشيء «يَحدُث» بالمعنى الحرفي للكلمة: حدوث بمعنى وجود؛ يحدث لديه بمعنى يوجِد القرع في الأذن، والفهم في العقل، والذوق في القلب: «فكلام الله المنعوت بالقدم حدث عندهم حين سمعوه، فهو محدث الإتيان، قديم بالعين، وجاء في مواد حادثة ما وقع السمع»[2]؛ ويضيف في نص آخر: «فإن القرآن عند قراءة كل قارئ في نفسه أو بلسانه تنزُّلاً إلهياً لا بد منه. فهو محدث التنزُّل والإتيان عند قراءة كل قارئ»[3].

يجمع ابن عربي بين القِدم والحدوث؛ لأن صدور الذكر ليست عينها؛ فهو قديم من وجهة الصدر الإلهي، وهو محدث من حيث الصدر البشري. غير أن نقطة التماس التي يمكن أخذ فكرة الاستشعار كأساسها، فإنها تفيد أن القديم يتمفصل بالمحدث عندما يحل الاختصاص محل الاستعداد، ويتولى الصدر الإلهي بإعلام وإخبار الصدر البشري: «فلا يضاف الحدوث إلى كلام الله إلا إذا كتبه الحادث، أو تلاه، ولا يُضاف القدم إلى كلام الحادث إلا إذا تكلم به الله عند من أسمعه كلامه، كموسى، عليه السلام، ومن شاء الله من عباده في الدنيا والآخرة وأهل السعادة وأهل الشقاء»[4]. وبما أن المحدث لا يخرج من جلدته، ويرتبط بشكل حميمي ولحمي بشرطه البشري، فإن الكلام الإلهي بالنسبة إليه محدث، ولا يحيط علماً سوى بما

(1) رحمة من الرحمن، 3/ 121.
(2) المصدر نفسه، 3/ 122؛ الفتوحات، 3/ 365.
(3) الفتوحات، 3/ 414.
(4) رحمة من الرحمن، 3/ 122.

هو محدث «لأنه لا يعلم الشيء إلا بصفته النفسية، فعلمنا بالله محال، فما تعلق العلم إلا بمحدث»[1].

لا يخرج المحدث عن جلدته، أو لحمه، أو بشرته (chair)، أي: بشريته المتناهية والنسبية، ليتأله، ويزعم إدراك الكلام الإلهي في ذاته كما يدركه الإله بذاته. بما أن المحدث مختوم بصك التناهي، وبما أن القارئ مجبول على إدراك القرآن بمحض نفسيته، وشرطه البشري، فإن القرآن لديه محدث بكلماته وشروطه الألسنية الضاربة في تُربة اللسان والبيان، ومن هذه الآية، يضيف ابن عربي، «ثبت حدوث القرآن عندهم [القراء أو التالين] لا في عينه»، ما دامت هذه العين في علم الله وحده دون غيره؛ وحدوث القرآن هو تجدُّده في القراءة، وتجدُّده بالقراءة، ليكون أقرب إلى الشرط البشري الذي يتلوه: «فلكل قلب قرآن من حيث صفته مجدَّد الإنزال، لا مجدَّد العين»[2]؛ لأن التماس مع الكائن المحدث والمتحوّل يجعله محدث الهيئة، ومتحوّل الصيغة. بهذا التماس والاحتكاك بالكائن المحدث، يبيّن ابن عربي «جمالية تلقي القرآن»:

«فإذا نزل القرآن عن منزله فإنه كلامه، وكلامه على نسبة واحدة لما يقبله الكلام من التقسيم، فإنه يُنزله، وفيه حقيقة الاعتدال في النسب، وهو جديد عن كل تالٍ أبداً، فلا يقبل نزوله إلا مناسباً في الاعتدال [...] فنزول القرآن في قلب المؤمن هو نزول الحق فيه، فيكلم الحق هذا العبد من سره، في سره، وهو قولهم: حدثني قلبي عن ربي، من غير واسطة»[3].

نصطدم هنا بمشكلة أساسية، وهي العلاقة المتوتّرة بين «كونية» الكلام القرآني و«خصوصية» كل قراءة وفهم. فالنص واحد، لكن القراءات

---

(1) المصدر نفسه.

(2) المصدر نفسه، 3/ 123، وفي موطن آخر: «فنزوله في القلوب جديد لا يُبلى، فهو الوحي الدائم» 3/ 273.

(3) الفتوحات، 3/ 93 و94.

والتأويلات متعددة حسب الأفراد، وتبعاً للإرادات في الاستيعاب؛ أو **القالب** واحد بهيكله، لكن **القابل** (المتلقي) متعدد بإرادته في الفهم. هل اجتماع القوابل هو الإجماع حول القالب؟ أقراءة النص القرآني بالاشتراك هو التواطؤ على الدلالة كما تُبرزها العبارات والآيات، أم فهم المقاصد الكامنة في هذه العبارات والآيات؟ يوضّح ابن عربي المسألة بقوله:

«فهم كلام المتكلم ما هو بأن يُعلم وجوه ما تتضمنه تلك الكلمة بطريق الحصر؛ مما تحوي عليه مما تواطأ عليه أهل ذلك اللسان، وإنما الفهم أن يفهم ما قصده المتكلم بذلك الكلام: هل قصد جميع الوجوه التي يتضمنها ذلك الكلام أو بعضها؟ فينبغي لك أن تفرّق بين الفهم للكلام أو الفهم عن المتكلم، وهو المطلوب. فالفهم عن المتكلم ما يعلمه لا من نزل القرآن على قلبه، وفهم الكلام للعامة. فكل من فهم من العارفين عن المتكلم فقد فهم الكلام؛ وما كل من فهم الكلام فهم عن المتكلم ما أراد به على التعيين، إما كل الوجوه أو بعضها [...] فنزول القرآن على القلب بهذا الفهم الخاص هي تلاوة الحق على العبد»[1].

ينبغي، إذاً، التفريق بين **فهم الكلام** (النص) **وفهم المتكلم** (الإله)، وفهم المتكلم أرقى عند ابن عربي من فهم الكلام لاعتبارات عديدة:

1- الطابع الحي للكلام بين مخاطِب ومخاطَب: كأن هناك تحيين للوحي في قلب كل قارئ، كما لو نزل القرآن على قلبه للمرة الأولى.

2- يتجسَّد الكلام في لغة متواطأ عليها، فيمكن تحميله دلالات هي من إسقاط القارئ، بينما المتكلم يتحيَّن في كل لحظة، في كل قراءة، يسمعه القارئ بالتلاوة، فيقرأ بلسان المتكلم لا بلسانه هو.

3- ينخرط تحبيذ المتكلم على الكلام في التوجُّه المذهبي العام لابن عربي (ينبغي وضع هذه الفكرة في الإطار العام للتوجُّه الميتافيزيقي) وهو أن الإله له «الوجود الحقيقي» (الواجب-الوجود-بذاته) وما عداه له «الوجود

(1) المصدر نفسه، 3/ 128-129.

المجازي» (الممكن-الوجود): فهو يتكلم في كلام القارئ نفسه؛ لهذا كان فهم المتكلم أولى من فهم الكلام؛ لأن الكلام له وجود مجازي، والمتكلم له وجود حقيقي.

4- أسبقية الكلام الحي أو الشفوي (الوحي) على الكلام المكتوب (النص)؛ لأن الأول يمدُّ بالمعنى الأصلي النابع مباشرة من المتكلم، والثاني هو حصيلة فهم الكلام المثبَّت في الكتابة، والمجموع في كتاب (**جدل القرآن والفرقان عند ابن عربي**).

5- تحيين الوحي، أو البدء في كل قراءة، معنى ذلك أن القارئ يتواصل باللحظة الأصلية، وبتجربة حيَّة وفريدة وآنية تُكسب فهماً خاصاً. لا يكتفي بالكلام الجامد في حروف، بل الحرف يتحوَّل إلى طاقة تبعاً لما سماه يوهان هردر «قوة الكلمة» (Machtwort) في حديثه عن التجربة الشعرية.

هل الحرف هو حامل دلالة أحادية نظراً لجموده اللفظي، وأن كل الدلالات هي «تقويلات» أكثر منها «تأويلات»؛ لأنها تنسب إليه معانٍ من إيحاء القُراء، أي: إسقاطاتهم الذاتية، وأن الحرف الذي يستحق الدلالة المتعدّدة، والفهم المتنوّع، هو الحرف الناطق على لسان القارئ بإلهام إلهي، هنا، والآن، في كل تلاوة وقراءة؟ هل القراءة الحية، الحينية (في الحين)، الآنية (في الآن)، بلا تخمين أو تفكير، هي القادرة وحدها على المسك بالمعنى المراد من المتكلم، وبالدلالة المجسَّدة في الحرف؟ هل معنى ذلك أن الزوائد العقلية من حساب وتفكير، والزوائد البلاغية من مجاز وتصوير؛ هي العائق في الفهم، وفي بلوغ المعنى الأصلي، الصافي، كما ينم عنه القرآن؟ بتعبير أكثر عصرانية: هل نحن إزاء فهم «تداولي أو براغماتي» (الضمير، السياق، القرينة، الحين، الحال) يتجاوز الفهم «الدلالي» (السيمانطيقي) للعبارات؟ يستحضر ابن عربي مرة أخرى المتكلم (الإله) الذي يتوجَّه مباشرة إلى القارئ (العبد) فينسيه الكلام والعلائق العقلية والبلاغية المرتبطة به:

«فأنا أتلو كتابي عليه بلسانه، وهو يسمع، فتلك مسامرتي، وذلك العبد هو الملتذ بكلامي. فإذا وقف مع معانيه فقد خرج عني بفكره وتأمله. فالذي ينبغي له أن يصغي إليَّ، ويُخلي سمعه لكلامي حتى أكون أنا في تلك التلاوة كما تلوتُ عليه، وأسمعته. أكون أنا الذي أشرح له كلامي، وأترجم له عن معناه. فتلك مسامرتي معه، فيأخذ العلم مني، لا من فكره واعتباره»[1].

كما سبق ذكره، لا يمكن فهم هذه الهرمينوطيقا الأكبرية سوى في إطار شامل، وهو الخيط المذهبي الرفيع؛ الذي يوجّه كل تأويلاته للمرجعية الإسلامية من قرآن وخبر؛ وينطوي هذا الإطار على أمات المسائل التي من دونها لا يمكن فهم أي كلمة أو جملة من كتاباته، وتتلخص هذه الأمات في:

1- الرحمة الشاملة والواسعة التي تستغرق الكائنات كلها، الحية والعاقلة، دون استثناء في الصنف، أو العرق، أو الانتماء، أو الثقافة.
2- الوجود الحقيقي للإله والوجود المجازي للكائنات، حيث الفاعل هو الإله، وما عداه يستمد فعله أو إرادته من هذا الفعل الإلهي الأصلي.
3- الوجود الحقيقي هو أن المتكلم يأتي إلى القارئ، ويهبه المعنى الذي يبحث عنه، ولا يذهب القارئ نحو المتكلم ليسقط على كلامه دلالات ذاتية من صُنع العقل، أو الوهم.

عندما يمنح ابن عربي قيمة رمزية وميتافيزيقية للمتكلّم، فإنه يقصد به الشخوص التالية:

1- «الفتى» الذي ألهمه أمام الكعبة جِماع المعارف المودعة في (**الفتوحات المكية**)؛ فهو بمنزلة «الذرَّة» المنطوية على «الكون»، وعندما تنبسط فإنها تتيح نشر معارف جمَّة، وحِكماً رفيعة. يستحضر الفصل الأول من (**الفتوحات**) هذا اللقاء العابر، الصامت، المشحون بالرمز، بين ابن عربي والفتى الذي ينعته بالمتقابلات «البسيط/ المركب»، «الحي/

(1) المصدر نفسه، 1/ 239.

الميت»، «المتكلم/ الصامت»؛ الذي «ينطوي على كل شيء»، و«كل شيء ينطوي عليه» في كياسم (chiasme) محقَّق، كتداخل البذرة والشجرة، أو الذرة والكون.

2- «الإنسان الكامل» الذي هو شقيق الكتاب المبين، أي: القرآن. إنه القرآن وقد تشخَّص في صفات، وأفعال، وسمات الإنسان الكامل؛ لينتقل من مجرَّد الكلام إلى فاعلية المتكلم في كل قراءة أو تلاوة: «والقرآن من الكتب والصحف المنزَّلة بمنزلة الإنسان من العالم، فإنه مجموع الكتب؛ والإنسان مجموع العالم، فهما أخوان، وأعني بذلك الإنسان الكامل»[1].

3- يمكن الحديث هنا عن «أنتروبولوجيا روحية» (anthropologie spirituelle) تجعل من الإنسان مختصر العالم الذي ينتمي إليه، فهو يختزن، طبيعياً وروحياً، على كل الخصائص الميتافيزيقية والكوسمولوجية التي ينطوي عليها العالم. ففي الشخص (الفتى، الإنسان الكامل، الإله) حدَّد ابن عربي منطلق الهرمينوطيقا الروحية. تتخذ هذه الهرمينوطيقا من «الشخص» المبدأ والأساس (المتكلم/ المتحدث)[2]، ومن «الحروف» الوسيلة والتأسيس

(1) المصدر نفسه، 3/ 94.

(2) الفرق بين اللعبة اللغوية «المتكلم» واللعبة اللغوية «المتحدث» فرق طفيف، لكنه حاسم في مذهب ابن عربي؛ لأن الكلام يرتبط بالأثر والجُرح، والمتكلم الوحيد في هذا السياق هو الله؛ الذي أثَّر في الكائنات بأداة الأمر «كُن» بإيجادها، وتنفيس الكرب عنها؛ والحديث له علاقة بالمحدث، أي: المخلوق. عندما يقرأ الشخص القرآن، فهو في موقع «المتحدث» لا «المتكلم». نقول عنه متكلم تجوُّزاً. القرآن بوصفه كلاماً له التأثير بحكم الكلم الكامن في الكلام نفسه، أي: في لُحمة الكلام (chair de la parole). هذا التأثير، حتى إن كان يحمل علامات الكرب الأصلي، الهم الأنطولوجي، الجُرح السابق على الخلق، فهو أيضاً حامل رحمة، ومنة، وعطية؛ لأن التنفيس يقتضي شمول الرحمة، وعموم الراحة. يقول في إسفاره عن الآية ﴿إِنَّهُۥ لَقُرْءَانٌ كَرِيمٌ﴾ [الواقِعَة: 77]: «قيَّد القرآن ووصف هنا بصفة الكرم؛ لأنه يؤثر عنده من يتلوه بهذا الاستحضار كرم النفس، بما يؤثر به على نفسه مع وجود الحاجة، كما آثر به، وسعى في قضاء حوائج الناس من مؤمن وغير مؤمن، ونظر =

(الكلام). لفهم معالم هذه الهرمينوطيقا الروحية، يمكن استحضار فقرة مطوَّلة يربط فيها ابن عربي «العلم» بالمتكلم، و«الفهم» بالكلام:

«اعلم أن الكلام على قسمين:

1- كلام في مواد تسمى حروفاً، وهو على قسمين: أ- إما مرقومة، أعني الحروف، وتسمى كتاباً. ب- أو متلفظاً بها، وتسمى قولاً وكلاماً.

2- والثاني كلام ليس في مواد، فذاك الكلام الذي لا يكون في مواد **يُعلم**، ولا يقال فيه **يُفهم**. فيتعلق به العلم من السامع الذي لا يسمع بآلة، بل يسمع بحق مجرَّد عن الآلة. كما إذا كان الكلام في غير مادة، فلا يُسمع إلا بما يناسبه، والذي في المادة يتعلق به الفهم، وهو تعلق خاص في العلم. فإذا علم السامع اللفظة من اللافظ بها، أو يرى الكتابة، فإن علم مراد المتكلم في تلك الكلمة مع تضمنها في الاصطلاح معاني كثيرة خلاف مراد المتكلم بها، فذلك الفهم. وإن لم يعلم مراد المتكلم من تلك الكلمة على التفصيل، واحتمل عنده فيها وجوه كثيرة مما تدل عليه تلك الكلمة، ولا يعلم على التعيين مراد المتكلم من تلك الوجوه، ولا

= جميع العالم بعين الرحمة، فرحمه ولم يخص بذلك شخصاً من شخص، ولا عالماً من عالم، بل بذل الوسع في إيصال الرحمة إليهم» رحمة من الرحمن، 4/ 265.

الكرم شقيق الإيثار في هذا المضمار، بما للإيثار من شبه عائلي مع الأثر والتأثير. فهو يحمل، من وجهة نظر أخلاقية، الهبة والعطية والكرم، عندما يكون، من وجهة نظر فينومينولوجية، سليل الاستشعار الذي يقتضي علاقة بالآخر، كيفية خاصة في استحضار الغير، أو الحضور في الغير.

في نص آخر، يقدّم ابن عربي اللعبة اللغوية «الكرم» في اختلاف طفيف عن اللعبة اللغوية «الإيثار» بقوله: «أين الكرم من الإيثار؟ الكرم سيادة والإيثار عبادة، الكرم مع الرياسة والإيثار مع الخصاصة، لولا الكرم ما لاحت الحكم، ولولا الإيثار ما بدت الأسرار» رحمة من الرحمن، 4/ 302-303.

ينخرط الإيثار في شيء داخلي ينكشف بالخصاصة والسر، إنه المستبطن من الكرم، عندما يكون الكرم هو المستظهر من الإيثار في شكل سيادة ورياسة مجبولة على المنحة، والعطية، والمنة.

هل أرادها كلها، أو أراد وجهاً واحداً، أو ما كان، فمع هذا العلم بمدلول تلك الكلمة لا يقال فيه إنه أعطي الفهم فيها، وإنما أعطي العلم بمدلولاتها كلها لعلمه بالاصطلاح؛ لأن المتكلم بها عند السامع الغالب عليها أمران:

1- الواحد القصور عن معرفة مدلولات تلك الكلمة في اللسان.

2- والأمر الآخر إنه وإن عرف جميع مدلولاتها، فإنه لا يتكلم بها إلا لمعنى تقتضيه قرينة الحال. فالذي يفهم مراده بها، فذلك الذي أوتي الفهم فيها، ومن لم يعلم ذلك، فما فهم، فكان المتكلم ما أوصل إليه شيئاً في كلامه ذلك»[1].

---

(1) الفتوحات، 4/ 25. لاستيعاب الاختلاف بين الفهم والعلم، سألجأ إلى نظرية المعرفة عند إيمانويل كانط، يميّز فيها بين الفهم أو الفاهمة (Verstand) وهو ملكة لدى الإنسان يُنظّم معطيات التجربة، ويحوّلها من الانطباعات الحسية إلى المفاهيم بوساطة المقولات وبين العقل الخالص (Vernunft) الذي يتلقى مضامين التجربة من الفهم، ويدركها مفاهيم مجرَّدة عن الحس، أفكاراً خالصة (طالع: كانط، نقد العقل المحض، ترجمة موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، بيروت). يبدو لي المخطط الذي وضعه كانط ينطبق على فكرة ابن عربي في التمييز بين الفهم الذي يُدرك الكلمات في مواد مسموعة أو مكتوبة (مثل المعطيات الحسية عند كانط) والعلم الذي يُدرك الكلمات معاني خالصة، مجرَّدة عن المواد الحرفية. كان كانط قد عدّ تقسيمه للمعرفة إلى: 1- تجربة حسية قائمة على الكثرة؛ 2- وفاهمة تُدرك هذه التجربة بالحدس الحسي لتوحّد الكثرة؛ 3- وعقل خالص يُدرك التجربة مفاهيم مجرَّدة بوسيط المقولات، سابقة نادرة في تاريخ الفكر الفلسفي بعد اقتصار ديكارت على الأفكار الفطرية القبلية، واكتفاء ديفيد هيوم بالانطباعات الحسية البعدية؛ فهل يمكن القول: إن التمييز الذي أقامه ابن عربي بين الفهم والعلم بشأن الكلمات القرآنية سابقة نادرة في تاريخ التفسيرات القرآنية؟ لا شك أن التمييز بين الكلام والمتكلم أتاح هذا الفصل بين الفهم والعلم، ووصل به إلى نتائج تأويلية مفيدة تنبني عليها طريقته في الإسفار عن القرآن؛ ولأن الفهم يقوم على إدراك القرآن المقيَّد بالكلام البشري (الحروف والكلمات)، والعلم يرتقي إلى القرآن المطلق في الكلام الإلهي، كما سيأتي تبيان الفرق بينهما.

تكشف هذه الفقرة الطويلة عن تفاصيل دقيقة حول حقيقة الكلام الذي يُعطي «العلم» عندما يكون متلفظاً، ويعطي «الفهم» عندما يكون مرقوماً، أي: مكتوباً. عندما يعطي العلم، فهو حصيلة سماع بلا آلة، والآلة، هنا، هي الأذن. يحدث السماع بـ: «حق» مجرَّد عن الآلة، بسماع جواني لصوت الحق، يحصُل عنه العلم المجرَّد عن المادة. عندما يتعلَّق السماع بالمادة (الكلام، الكتابة، النص..) فهو يفهم المضمون، يفهم المراد، يفهم المقصود. يتعلَّق الفهم بالفحوى، بالقصد، بالمراد من الكلام، عندما ينبُع العلم مباشرة من المتكلّم، فالسامع يُصغي للمتكلّم، ويتحصَّل به على علم يستقر في القلب (الفؤاد)؛ وعندما يُصغي للكلام، فإنه يحصل على فهم يستقر في اللب (العقل). العلم بالكلام في لحظة صدوره هو الإحاطة بكل الوجوه؛ لأنها إحاطة (360) درجة، إحاطة شاملة، ترى كل الاتجاهات: «أعطي العلم بمدلولاتها كلها»؛ بينما الفهم هو إدراك وجه من وجوه الكلام، وإدراك الوجوه الأخرى يتطلب في كل مرة فهماً خاصاً يتعلَّق بالظرف والقرينة.

العلم يستغرق الفهم: العلم عن المتكلم هو فهم الكلام؛ لكن الفهم لا يستغرق العلم: فهم مدلول الكلمة يُعطي مقصود الكلمة في السياق أو الظرف (قرينة الحال)، لكن لا يعطي العلم بالمتكلم. معنى ذلك أن العلم يرتبط أساساً بصدر الكلام المنبثق عن المتكلم، والمتصل به، فهو يرتبط باللحظة الأصلية التي يستحضرها العارف في كل قراءة، أو تلاوة؛ يستحضر البدء الذي لا يفارق الآن: «فالبدء حالة مستصحبة قائمة لا تنقطع»[1].

لكن، في موضع آخر، يُبرز الموقع البيني لدى ابن عربي، الموقع البرزخي بين التصوف والعرفان، بين الظاهر والباطن، يعود ليجعل الفهم أعلى درجة من العلم: «من رُزق الفهم من المحدثات فقد رُزق العلم، وما كل من رُزق علماً كان صاحب فهم. فالفهم درجة عُليا في المحدثات، وفي

---

(1) المصدر نفسه، 2/ 55.

الفهم عن الله يقع التفاضل بين العلماء بالله، والفهم قوة لا تتصرف إلا في المبهمات الممكنات وغوامض الأمور، ويحتاج صاحب الفهم لمعرفة المواطن»[1].

غير أن هذا الامتياز الممنوح للفهم يبقى في إطار الكائن المحدث؛ الذي لا ينشق عن بِشرته، عن بشريته إذاً. إذا وقع التفاضل بالفهم، فلأن الفهم تفصيل عندما يكون العلم إجمالاً؛ الفهم فرقان بينما العلم قرآن[2]؛ الفهم مقرون بالتدبُّر والتعقُّل عندما يكون العلم موضوعاً في القلب. يبرّر ذلك الآية: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ ۝١ عَلَّمَ ٱلۡقُرۡءَانَ﴾ [الرَّحمٰن: 1-2]. جاء القرآن مقترناً بالعلم، ونابعاً من الاسم الرحمن الذي له الشمول والسعة، له الإجمال والعموم.

(1) رحمة من الرحمن، 3/ 142.

(2) يقول في موطن آخر: «الوحي وحيان: وحي قرآن ووحي فرقان؛ ووحي القرآن هو الأول، فإن القرآن حصل عند رسول الله ﷺ مجملاً غير مفصَّل الآيات والسور، فلما أوحى الله إلى محمد ﷺ كان يعجل بالقرآن حين كان ينزل عليه جبريل عليه السلام بالفرقان، قبل أن يُقضى إليه وحيه، ليُعلم بالحال أن الله تولى تعليمه من الوجه الخاص الذي لا يشعر به الملك، وجعل الله الملك النازل بالوحي صورة حجابية، فقيل له: ﴿وَلَا تَعۡجَلۡ بِٱلۡقُرۡءَانِ﴾ [طٰه: 114]، الذي عندك فتلقيه مجملاً فلا يفهم عنك ﴿مِن قَبۡلِ أَن يُقۡضَىٰٓ إِلَيۡكَ وَحۡيُهُۥ﴾ [طٰه: 114] فرقاناً مفصلاً» رحمة من الرحمن، 3/ 109.

ويضيف في موقع آخر: «فظهر القرآن في قلبه ﷺ على صورة لم يظهر بها في لسانه [...] فجسَّده الخيال، وقسَّمه، فأخذه اللسان فصيَّره ذا حرف وصوت، وقيَّد به سمع الآذان» المصدر نفسه، 3/ 272. تفيد هذه الفقرة مسألة هرمينوطيقية في غاية الأهمية والخطورة، وهي أن ثمة تعليماً إلهياً من الوجه الخاص الذي يختص به بعض البشر كالأنبياء، يُسفره لهم من وراء حجاب السفير الذي هو الملاك. فهناك، إذاً، العلم القبلي (القرآن الموحى) الذي يتيح التفصيل البعدي (الفرقان المتلو) الذي بدوره يتيح المعرفة البعدية في صيغة الكتاب (المصحف المقيَّد). يمكن أن نقرأ الآية: ﴿وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ﴾ [آل عِمرَان: 7] في ضوء هذه الفكرة التي تجعل التأويل الذي يختص به الإله هو التأويل الذي يختص به النبي، أو الراسخ في العلم؛ لأنه تأويل اختصاص، لا تأويل تفكير وتدبُّر، فيكون التأويل هنا سابقاً على الفهم، وسابقاً، إذاً، على المكتوب.

إذا كان الكلام يرتبط بالقرآن من حيث السعة والإجمال، فإن القول يختص بالفرقان الذي له التفصيل والبيان: «الكلام ما أثر ولا يدخله انقسام، فإذا دخله الانقسام فهو القول، وفيه المنة الإلهية والطول، القرآن كله قال الله، وما فيه تكلم الله، وإن كان قد ورد فيه ذكر الكلام، ولكن تشريفاً لموسى عليه السلام [...] ألا ترى إلى قوله: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا﴾ [النِّسَاء: 164] كيف سلك به نهجاً قويماً، فأثر فيه كلامه، وظهرت عليه أحكامه. فإذا أثر القول، فما هو لذاته، بل هو من الامتنان الإلهي والطول، ففرّق بين القول والكلام، تكن من أهل الجلال والإكرام، كما تفرّق بين الوحي والإلهام وبين ما يأتي في اليقظة والمنام»(1).

ندرك، بلا مرية، كيف أن الكلام القديم في صدر المنة الإلهية يختلف عن القول المحدث في صدر القابل البشري (أنموذج النبي موسى) مع إمكانية التقاطع الكياسمي، أو التَّبرزُخ.

في حديثه عن التفاضُل في الفهم بحكم الطابع المحدث للكلام الإلهي، هل كان ابن عربي يتوجَّه إلى الخاصة التي لها «الاختصاص» في إدراك العلم عن المتكلم، أم كان يأخذ في الاعتبار العامة التي لها «الاستعداد» في الفهم عن الكلام؟ يبدو أنه كان يقصد الخاصة والعامة معاً؛ لأن التوصُّل بالقرآن له مبادئ يتطلب الأمر الكشف عنها، أو بتعبير القدماء «قانون التأويل» المراد تبيان قواعده. العديد من النصوص تدخل في هذا الاهتمام المزدوج بالكلام المتجسّد في الكتابة، والمنفصل عن المتكلم، وبالمتكلم في اختصاصه

---

(1) رحمة من الرحمن، 4/ 95. من وجهة نظر أنطولوجية، يقدّم ابن عربي الفرق بين القول والكلام، من حيث إن الأول يتوجَّه إلى المعدوم للإيجاد، وأن الثاني يتوجَّه إلى الموجود بالعلم والتكليف: «في كلام الله وكلماته الكلام والقول نعتان لله. فبالقول يسمع المعدوم، وهو قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوۡلُنَا لِشَيۡءٍ إِذَآ أَرَدۡنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن﴾ [النّحل: 40]؛ وبالكلام يسمع الموجود، وهو قوله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا﴾ [النِّسَاء: 164]، الفتوحات، 2/ 400.

بأشخاص لإسماعهم القول، وإفهامهم فحواه ومحتواه. يُدرك ابن عربي حقيقة التفاوُت في التلقي بين العالم والفاهم، بين الخاصة والعامة:

«اعلم أن الآية المتلفظ بها من كلام الله بأي وجه كان، من قرآن، أو كتاب منزَّل، أو صحيفة، أو خبر إلهي، فهي آية على ما تحتمله تلك اللفظة من جميع الوجوه، أي: علامة مقصودة لمن أنزلها بتلك اللفظة الحاوية في ذلك اللسان على تلك الوجوه، فإن منزّلها عالم بتلك الوجوه كلها، وعالم بأن عباده متفاوتون في النظر فيها، وأنه ما كلفهم في خطابه سوى ما فهموا عنه فيه، فكل من فهم من الآية وجهاً؛ فذلك الوجه هو مقصود بهذه الآية في حق هذا الواجْد له، وليس يوجد هذا في غير كلام الله وإن احتمله اللفظ، فإنه قد لا يكون مقصوداً للمتكلم به، لعلمنا بقصور علمه عن الإحاطة بما في تلك اللفظة من الوجوه»[1].

ينطوي هذا الاقتباس على لطائف قلما نُدركها في المتن الأكبري، وهي «مواقع الحروف» مثلما نقول «مواقع النجوم» في الخريطة الكوسمولوجية، ولابن عربي رسالة بهذا العنوان «**مواقع النجوم**» في العلاقة «الكياسمية» بين الأنتربولوجيا والكوسمولوجيا، بين الإنسان والعالم.

تكمن مواقع الحروف في أن الآية لها وجوه، لا تُدرَك كلها من وجهة نظر من له «استعداد الفهم»، وليس له «اختصاص العلم». وعندما يكتب «الآية المتلفظ بها من كلام الله»، فإنه يسلّم مسبقاً بالفاصل الكائن بين «اللفظ» و«الكلام»، مثلما سلّم بالفاصل الكائن بين «الكلام» و«المتكلّم».

هنا، أيضاً، ينبغي تفعيل «اللعبة اللغوية» بوصفها شكلاً في الصيغة، وأداءً في السياق، وأن اللعبة اللغوية «اللفظ» لا تؤدّي الدور السيمانطيقي نفسه كالتي تؤديها اللعبة اللغوية «الكلام»: اللفظ هو تكرار الكلام في اللحظة، هو بالمعنى الاشتقاقي **الرمي** الذي يمكنه أن يكون معزولاً عن

(1) رحمة من الرحمن، 1/ 13؛ الفتوحات، 2/ 567.

المرمى (الغرض، القصد...)، كأن يتلفظ الشخص بكلام لا يعيه، أو لا يقدّر أوزانه وتبعاته؛ أما الكلام، بالمعنى الأكبري، له خاصية التأثير، وتثبيت الأثر لدى المتلقي، له ميزة الإفحام أو الاعتبار... إلخ. غير أن اللفظ هو شرط الإمكان الصوتي للكلام، وشرط الإمكان التأويلي المراد من الكلام، إذا وُفّق المفسّر في نقل اللفظ من «الرمي» (النطق) إلى «المرمى» (المقصود)، من مجرَّد البث الصوتي إلى البعث الهرمينوطيقي.

نجد علامة على ذلك في استحضار ابن عربي لما يسمّيه «قوة اللفظ»، شيء شبيه بـ: «قوة الكلمة» عند هردر: «إن الإنسان ينطق بالكلام يريد به معنى واحداً مثلاً من المعاني التي يتضمنها ذلك الكلام، فإذا فسَّر بغير مقصود المتكلم من تلك المعاني، فإنما فسَّر المفسّر بعض ما تعطيه **قوة اللفظ** وإن كان لم يصب مقصود المتكلم»[1]. معنى ذلك أن المفسّر لا يُدرك سوى وجه من وجوه الكلام؛ الذي يخضع إلى التبعيض بحكم التفصيل الكامن في العملية التأويلية ذاتها؛ ولأن الفهم المرتبط بهذه العملية التأويلية هو فهم عن كلام لا علم عن متكلم؛ لأن العلم له الإحاطة بكل الوجوه. إذا استعدتُ التمييز العريق بين العلم والمعرفة[2]، فإن العلم يبتغي الكليات،

(1) الفتوحات، 1/ 135.

(2) كان التمييز بين العلم والمعرفة تمييزاً منطقياً من حيث إن العلم هو العلم بالكليات، والمعرفة هي العلم بالجزئيات. دافعتُ في أطروحتي في الدكتوراه حول ابن عربي «المعرفة والكشف في تصوف ابن عربي» (جامعة بروفونس، 2004م) عن أهمية هذا الفاصل الذي قلّل من شأنه روجيه أرنلديز (Roger Arnaldez)، أحد أشهر المتخصصين في الفكر الإسلامي الكلاسيكي. يتضح لي أن هذا الفاصل له أهمية كبرى، ليس فقط من الناحية التداولية (اللعبة اللغوية «العلم» لا تؤدي الوظائف نفسها كاللعبة اللغوية «المعرفة»)، ولكن أيضاً من الناحية المذهبية التي سار على منوالها ابن عربي، وهي أن العلم ينطبق على الألوهية، وليست المعرفة، فنقول عن الإله إنه «عالم»، ولا نقول عنه إنه «عارف». من الناحية التداولية، يطبّق ابن عربي علم الأحكام على الفاصل بين العلم والمعرفة، حيث العلاقة بينهما كالعلاقة بين السائل والجليد. الماء هو الماء، سواء كان سائلاً أو جليداً، لكن حكم كونه سائلاً غير =

والمعرفة تنحصر في الجزئيات. كل معرفة هي بالتعريف تجزيئية؛ لأنها تحيط بإحدى وجوه الكلام، لا بالوجوه كلها، على الرغم من أن كل وجه على حِدة لا ينفصل عن مجموع الوجوه المشكّلة لحقيقة الكلام؛ لهذا الغرض، يؤكد ابن عربي: «فكل من فهم من الآية وجهاً فذلك الوجه هو مقصود بهذه الآية في حق هذا الواجد له». المسألة شبه «مونادية» (بمفهوم ليبنتز). ما يجده القارئ من وجه الآية يختلف عن الوجوه الأخرى التي لا يُدركها، لكنه يُدركها بالرابطة الخفية وهي «النَّفَس الرحماني»[1] الجامع لكل الحقائق والوجوه.

إن استحالة إدراك جميع الوجوه مقرونة بكون «القرآن هو البحر الذي لا ساحل له»[2]؛ بحر عميق يتطلّب نَفَساً عميقاً يستمد قوته من النَّفَس الرحماني: «فاغطس في بحر القرآن العزيز إن كنتَ واسع النَّفَس»[3].

2- الترجمة عن القرآن: التأويل والترجمان:

تفيد الترجمة والترجمان في اللسان العربي التفسير والنقل، بنقل مضامين لغة إلى لغة أخرى، وهذا تحديد شامل وكوني تختص به كل ترجمة. لكن الترجمة هنا، في سياق الثقافة العربية الإسلامية، هي ترجمة المعنى، ترجمة ضمنية في اللغة (métalinguistique) بإبراز أصولها الاشتقاقية، وقواعدها التركيبية داخل الاقتصاد الخطابي للقرآن.

= حكم كونه جليداً. الفتوحات، 4/ 130. بشأن المعرفة، يمكن الرجوع إلى البحوث التالية:

Franz Rosenthal, Knowledge Triumphant. The Concept of Knowledge in Medieval Islam, Leiden: E. J. Brill, 1970; William Chittick, The Sufi Path of Knowledge. Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination, SUNY Press, New York, 1989.

(1) يعادل «النَّفَس الرحماني» عند ابن عربي ما يُسمى «الود الكوني» عند الرواقيين، أو أيضاً «الانسجام الأزلي» عند ليبنتز. بعض جوانب هذا التماثل المذهبي بين ابن عربي وليبنتز نجده مثلاً عند محمود قاسم، محيي الدين بن عربي، مرجع سابق.

(2) رحمة من الرحمن، 1/ 12.

(3) المصدر نفسه، 1/ 16؛ الفتوحات، 1/ 76.

لم تعرف الثقافة العربية الإسلامية مشكلة خاصة بالترجمة كالتي عاينتها الثقافة المسيحية في ترجمة الأناجيل من السريانية إلى اليونانية ثم اللاتينية؛ ولا المشكلات الهرمينوطيقية المترتبة عنها؛ كالتي كشف عنها مارتن لوثر في ترجمته للإنجيل من اليونانية إلى الألمانية، وأعطاها شلايرماخر السَّنَد النظري، حتى أضحت المشكلة الهرمينوطيقية للترجمة لصيقة بتيار بارز من المسيحية، وهو البروتستانتية في نزوعها المذهبي والإصلاحي، امتدت معضلتها الفلسفية عند رواد الهرمينوطيقا المعاصرة، سليلي البروتستانتية أيضاً، أمثال هانس جورج غادامير، وبول ريكور.

لا توجد، إذاً مشكلة هرمينوطيقية للترجمة خاصة بالثقافة العربية الإسلامية؛ لأنها لم تصادف نقل القرآن من لغة إلى أخرى. جاء القرآن باللغة التي نعت بها نفسه: ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ﴾ [الشُّعَرَاء: 195]. غير أن هرمينوطيقا الترجمة كامنة في التراث التفسيري والتأويلي لهذه الثقافة من حيث تأويل بعض الآيات والأحكام، خاصة في السجال المذهبي بين الفرق الكلامية. فالترجمة، هنا، ليست فقط ترجمة حرفية (Dolmetschung) في نقل الألفاظ من لسان إلى آخر، ولكنها ترجمة دلالية (Übersetzung) ترى انزلاق الدلالات بين الكلمات. تكتسي الترجمة أهمية كُبرى في فهم النص الديني، ولا أعتقد أن أحداً أعارها اهتماماً خاصاً؛ لأن تصوُّرنا للترجمة لا يزال في حدود النقل بين اللغات، بينما الترجمة هي مسألة تأويلية بامتياز، هي مبدأ هرمينوطيقي من الدرجة الفلسفية الرفيعة.

العديد من نصوص ابن عربي تشير إلى هذه الترجمة الكامنة في قراءة النص القرآني، ترجمة ينجرُّ عنها فهم خاص للقرآن، يقول بشأن ذلك: «والمترجم عن الله هو كل من كلمه الله في الإلقاء والوحي، فيكون المترجم خلاقاً لصور الحروف اللفظية، أو المرقومة التي يوجدها، ويكون روح تلك الصور كلام الله لا غير»[1].

(1) رحمة من الرحمن، 1/ 10.

تُبرز هذه الجملة المكانة التي تحتلها الترجمة، وهي إدراك الكلام الإلهي في صدره الأنطولوجي، ثم ابتكار الكلمات المواتية، أو الصور المتجسّدة (الحروف اللفظية، أو المرقومة) التي تحمل روح هذا الكلام. تأتي الترجمة هنا كتأويل مباشر، بلا وسائط أو حُجُب، للكلام الإلهي، ثم تغلّف ما فهمته من هذا الكلام في صور منطوقة، أو منحوتة في الكتابة. ثم يحدّد ابن عربي قواعد هذه الترجمة بهذه الصيغة: «إذا أراد [العارف] أن يترجم عن معنى قام له، فليحضر في نفسه عند الترجمة أن يترجم عن الله عن كل ما يحويه ذلك اللفظ من المعاني في علم الله، ومن جملتها المعنى الذي وقع له. فإذا أحضر هذا، ولاح له ما شاء الله أن يمنحه من المعاني التي يدل عليها ذلك اللفظ كان صادقاً في الشرح أنه قصد ذلك المعنى على الإجمال والإبهام؛ لأنه لم يكن على التعيين ما في علم الله؛ مما يدل عليه ذلك اللفظ [...] فليعوّد الإنسان نفسه مثل هذا الاستحضار؛ فإنه نافع في استدامة المراقبة، والحضور مع الحق»[1].

تكمن الترجمة، هنا، في أن يستحضر العارف المعاني بذاته في ذاته. تضرب هذه الترجمة بجذورها في العلم الإلهي، ويأتي العارف ليأخذ بجذر يدلُّه على هذا العلم الواسع الإحاطة، لكن دائماً من المعنى الذي وقع له، المحدَث في ذاته؛ لأنه لا يخرج مطلقاً من جلدته وبشريته ليُدرك الإله كما يدرك ذاته، وما لم يقم هذا الأخير باختصاصه بعلوم، وحِكم.

إدراكه لمعاني اللفظ هو في حدود ما يُملى عليه، أو يُلقى إليه، أي: من باب الاختصاص أو «الوجه الخاص» الذي يربطه بالإله، وليس من زاوية الاستعداد؛ من باب الاستحضار لا التفكّر، أي: من باب الاستشعار الذي يفتحه على الغيرية الإلهية، ويضعه في وضع «التناهي» البشري المجبول عليه، لا وضع «التماهي» مع الإله.

(1) الفتوحات، 2/ 28.

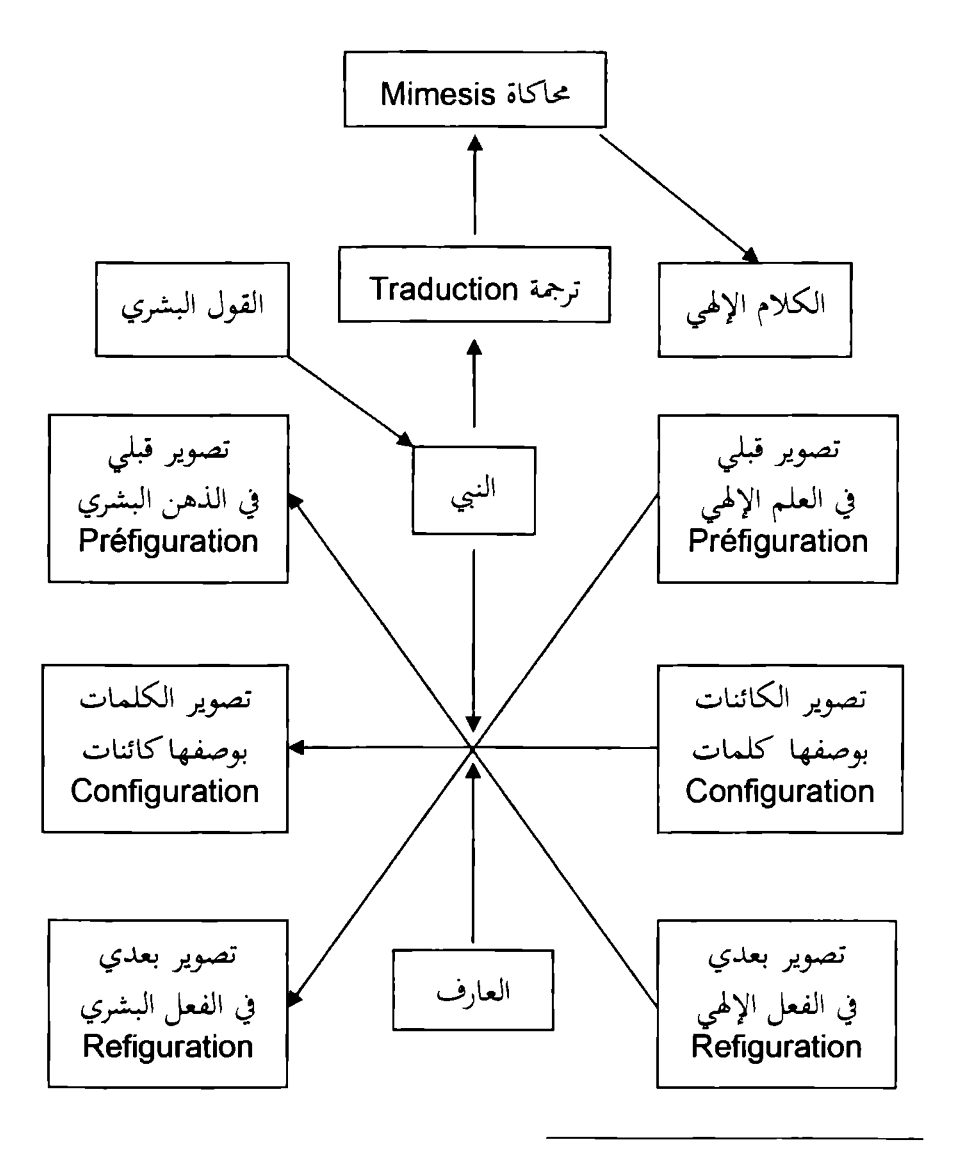
يُدرك ابن عربي خطورة الترجمة عن الله؛ لأنها تضع العارف في وضع التلقي المباشر كالذي يستأثر به النبي. لكن أكثر من هذه الوضعية الانتخابية كوارث للأنبياء، يشغُل العارف مرتبة الاتصال بالكلام الإلهي في صدره الأول قبل تجسيده في الكلمة، أو الرقم. تؤدي الترجمة دوراً أركيولوجياً بارزاً في هذه الهرمينوطيقا الصدرية؛ التي تجعل الكلام الإلهي في مبتدأ كل شيء. ليس التأويل سوى لحظة اقتناص هذا «المبتدأ» أو «الصدر»، أوَّل الأشياء، ومفتتح الوجود.

ترجمة العارف للقرآن هي استنساخ لترجمة النبي: «وأنزل عليه القرآن الكريم، وجعله يترجم عنه بما يبلغه أفهام العموم ذلك القرن، فصوَّر، وشبَّه، ونعت بنعوت المحدثات، وأقام جميع ما قاله من صفة خالقه مقام صورة حسية مسوَّاة معدَّلة، ثم نفخ في هذه الصورة الخطابية روحاً لظهور كمال النشأة، فكان الروح ليس كمثله شيء، وسبحان ربك رب العزة عما يصفون، وكل آية تسبيح في القرآن فهو روح صورة نشأة الخطاب»[1].

بهذه الفقرة لا يكشف ابن عربي فقط عن الهرمينوطيقا الصدرية؛ التي تتمتع بها الترجمة في التوصُّل بالكلام الإلهي في أصل النشأة، ولكن أيضاً عن الطابع الخلاق للترجمة بأن يتشبَّه النبي أو العارف بالإله في الخلق. فهو يحاكي (mimesis) الأصل الإلهي في استحداث الكلمات التي يرتقي إليها الفهم البشري المحدود. ترتبط المحاكاة بشكل وثيق بالصناعة، أو الابتكار (poiesis) أي: في عملية وضع الحبكة التي ينجر عنها زمان الفهم البشري. يقوم النبي أو العارف باستحداث صور خطابية ينفخ فيها روح الآيات التي يتلقاها بالوحي، أو الإلهام، وبهذا النفخ فهو يعقد حبكة (mise en intrigue) تتراءى فيها التجربة الإنسانية في الزمن: «يصير الزمن إنسانياً بقدر ما يتم

(1) المصدر نفسه، 3/ 188.

التعبير عنه من خلال طريقة سردية، ويتوفر السرد على معناه الكامل حين يصير شرطاً للوجود الزمني»[1].



(1) ريكور، بول، الزمان والسرد، الجزء الأول: الحبكة والسرد التاريخي، ترجمة سعيد الغانمي وفلاح رحيم، راجعه جورج زيناتي، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت، 2006م، ص95.

يمكن القول أن ترجمة الكلام الإلهي إلى القول البشري تقتضي هذه الصيغة في المحاكاة المنعطفة على صناعة الحبكة ليكون للكلمة القرآنية إدراك في الزمن البشري، ولكي يتمفصل زمن الكلام الإلهي بزمن الفهم البشري. لاستيعاب هذه العملية المعقَّدة، تُنظر اللوحة البيانية السابقة المستوحاة من فكرة الحبكة لدى ريكور.

يقوم النبي أو الولي بترجمة الكلام الإلهي إلى القول البشري في صيغة محاكاة (تلاوة)، مع إمكانية أن تكون هنالك علائق أو حوائل هي حضرة الخيال المتصل، أي: الخيال السيكولوجي الممتزج بالحس: «إذا أحضر تلك الحروف في خياله، ونظر إليها بعين خياله ترجم اللسان عنها، فتلاها من غير تدبُّر ولا استبصار، بل لبقاء تلك الحروف في حضرة خياله، وله أجر الترجمة لا أجر القرآن»[1].

يأتي التدبُّر والاستبصار من القلب الذي يخترق حُجُب الخيال؛ ليتوصَّل بالعلم الخالص بفهم خاص من الوجه الخاص.

في كل الأحوال، تكتسي الترجمة قيمة صنائعية؛ لأن الأمر يتعلق بخلق صور فهمية وفعلية عن النشأة الأصلية للكلام الإلهي:

1- التصوير القبلي في العلم الإلهي (الأمر) يقابله التصوير البعدي في الفعل البشري (الكون).

2- التصوير الإلهي للكائنات يقابله التصوير البشري للكلمات.

3- التصوير البعدي في الفعل الإلهي (الخلق) يقابله التصوير القبلي في الذهن البشري (التخيُّل).

لا يفصل ابن عربي الترجمة عن حُكم الآية. تكون الترجمة عن القرآن فعلية/ فاعلة عندما يكون حكم الآية قد استحكم في القارئ، لا في خياله أو ذهنه، لكن في قلبه الذي يستوي عليه الكلام الإلهي.

(1) رحمة من الرحمن، 1/ 187؛ الفتوحات، 3/ 128.

تُعدُّ الجملة التي استشهدتُ بها فاصلة من فواصل الهرمينوطيقا الأكبرية؛ لأنها لا تعكس فقط ترجمة الكلام الإلهي إلى القول البشري؛ ليتمفصل الفهم البشري بالعلم الإلهي، ولكن أيضاً الطريقة التي تُبرز فيها الآيات أحكامها في القلب وفي الفعل البشريين، أي: قُدرتها على أشكلة المعنى في ذات القارئ، والطريقة التي يخلق بها القارئ صوراً فهمية وفعلية.

لا يَنفي ابن عربي تمكّن الحروف من خيال أو ذهن القارئ ليرتقي بها إلى درجة الفهم، لكن يختص بعضو القلب كشاهد على تمكّن أحكام الحروف في سياجه الباطني، أو عرشه بالتعبير الأكبري.

يستشعر القلب أحكام الحروف كعلم مجمل، عندما يقوم الخيال بتفصيل الحروف على اللسان: «فإن الله جعل لكل موطن حكماً لا يكون لغيره، وظهر في القلب أحدي العين [أي: كعلم مجمل]، فجسَّده الخيال، وقسَّمه، فأخذه اللسان فصيَّره ذا حرف وصوت، وقيَّد به سمع الآذان، ليترجم عن القرآن، بما علمه الحق من البيان؛ الذي لم يقبله إلا الإنسان، فأبان أنه مترجم عن الله لا عن الرحمن، لما فيه من الرحمة، والقهر، والسلطان»[1].

تأتي أحدية العين في الاستئثار بالعلم الإلهي من كون أن القارئ يُترجم عن الله بوصفه اسماً جامعاً لكل الأسماء، وليس عن الرحمن كاسم ينفرد بحكم خاص هو الرحمة. يُعطي الرحمن نَفَس القراءة والغوص في بحر القرآن، أما أحدية العلم المستنبط من الكلام الإلهي، فهي تنبع مباشرة من الاسم الله. غير أن الاختلاف بين الأسماء في الدرجة، لا في الطبيعة، وتبعاً للأحكام والتعيُّنات. يختلف حكم الاسم الله عن الاسم الرحمن، وهذه القاعدة في أحكام الأسماء الحسنى تكاد تكون «ثابتة» من ثوابت مذهب ابن عربي.

تبقى المعضلة في الفهم الذي يتأرجح بين صورة الاستعداد (تفكُّر، تصوُّر) لأنه متصل بالخيال، وبالاعتبارات السيكولوجية الكامنة في الإنسان،

(1) رحمة من الرحمن، 3/ 273.

وصورة الاختصاص بالتلقي المباشر (وحي، أو إلهام). الحل الذي قدمه ابن عربي هو أن الصورة الاستعدادية للفهم تخص **فهم الكلام** (القرآن-الصورة)، والصورة الاختصاصية للفهم تخص **فهم المتكلم** (القرآن-الصدر):

1- في **الاستعداد**، يأتي الفهم مغلّفاً بعلائق خيالية ونفسية؛ لأنه يقع على حروف وكلمات موضوعة بحكم العادة (التلقين، التعلّم، الكتابة)، ويأتي نتيجة حركة نفسية: «الحركة انتقال من حال إلى حال، أي: من حال يكون عليه السامع إلى حال يعطيه سماعه عند كلام المتكلم، وهو فيه بحسب فهمه، وهو مجبور على الحركة [...]. إن الوزن الطبيعي إنما يؤثر فيما تركب من الطبيعة على مزاج خاص، لا يشترط في حركة الطبع الفهم، بخلاف حركة النفوس العقلية، وإن كان للطبيعة فيها أثر في أصل وجودها، ولكن ليست لها في النفوس العاقلة تلك القوة إلا بالفهم، فلا يحركه إلا الفهم»[1].

2- في **الاختصاص** يأتي الفهم خالصاً من العلائق الخيالية والنفسية؛ لأنه حصيلة جود أو منّة، بلا حُجُب أو حوائل. فهم المتكلم أركيولوجي في صيغته؛ لأنه يقع في زمن أصلي قبل النشأة والتكوين: «فكل من فهم من العارفين عن المتكلم فقد فهم الكلام، وما كل من فهم الكلام فهم المتكلم ما أراد به على التعيين»[2].

هذا الفاصل الهرمينوطيقي بين الكلام والمتكلم هو حاسم بالنسبة لابن عربي؛ لأنه لا يطرح فقط مسألة التلقي بين الاستعداد والاختصاص، ولكن يطرح أيضاً مشكلة هرمينوطيقية بين صيغة «**الآن**» للكلام المتجدد (القرآن-الصدر) وصيغة «**التحيين**» للكلام المتجسّد (القرآن-الصورة).

يحتفظ المتكلم بكلامه، جزءاً، منه، لا ينفصل عنه، بينما ينفصل الكلام عن المتكلم، ويصبح خطاباً منقولاً، متواتراً، قابلاً للتداول والاستعمال،

(1) الفتوحات، 4/ 70-71.

(2) المصدر نفسه، 3/ 128-129.

للترجمة والتفسير، لإعادة الصياغة أو الإنشاء: «الترجمان لا ينقل عين ما تكلم به من ينقل عنه، وإنما يتكلم في نقله بما فهمه منه»[1]. تأتي الترجمة إزاحة في الاقتصاد الخطابي من المتكلم المستأثر بكلامه إلى الكلام المنفصل عن المتكلم به.

جاء تحبيذ المتكلم على الكلام لاعتبارات مذهبية رأيناها من قبل، وهي التوصُّل المباشر بالمتكلم للحصول على العلم، بينما الكلام يعطي الفهم بالقوى المصاحبة للإنسان: قوى عقلية، أو خيالية، أو نفسية.

يقوم ابن عربي بتعميم صيغة المتكلم على كل الكائنات؛ التي هي مجالي الحق في الوجود، ولأن لها الوجود المجازي لا الوجود الحقيقي، فيبقى المتكلم هو الحق من وراء حجاب الكائنات:

«أما كلام الله من الشجرة لموسى فهو عند بعضهم دليل على أن الكلام يُنسب لمن خلقه، كما تقول الطائفة الأخرى أن السمع تعلق بالمناسب، وهو الخطاب من الشجرة، وليس إلا كلام الله، كما قال: ﴿فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَـٰمَ ٱللَّهِ﴾ [التّوبَة: 6]، ومعلوم بماذا تعلق السمع منه، وهؤلاء القائلون بأن المتكلم من قامت به صفة الكلام، وأهل الكشف الذين يرون أن الوجود لله بكل صورة جعلوا الشجرة هي صورة المتكلم، كما كان الحق لسان العبد، وسمعه، وبصره بهويته، لا بصفته، كما يظهر في صورة تُنكر وتتحوَّل إلى صورة تُعرف، وهو هو لا غيره إذ لا غير، فما تكلم من الشجرة إلا الحق. فالحق صورة شجرة، وما سمع من موسى إلا الحق. فالحق صورة موسى من حيث هو سامع كما هو الشجرة من حيث هو متكلم، والشجرة شجرة، وموسى موسى، لا حلول؛ لأن الشيء لا يحل في ذاته، فإن الحلول يعطي ذاتين، وهنا إنما هو حكمان»[2].

---

(1) المصدر نفسه، 3/ 561.

(2) المصدر نفسه، 4/ 71.

ليست المسألة ميتافيزيقية (حلول ذات في ذات) وإنما هي تداولية (وجود حكم في حكم) وتنخرط في الخيط المذهبي لابن عربي، وهو الوحدة الوجودية، حيث السامع والمتكلم هما الحق، وموسى والشجرة هما الحق، مع بقاء الأشياء بأحكامها، وانتفائها في وجودها.

إذا كان المتكلم هو الحق من وراء المجالي الوجودية، فإن المتكلم في «الآن» يُعطي علوماً وحكماً لمن له السماع والإصغاء للحقيقة الأنطولوجية الماثلة، قبل أن ينفصل الكلام بالتحيين، ويصبح قولاً قابلاً للترجمة: «الكون كله سماع [...] فالسماع المطلق لمن تحقق بالحق»[1]. فالفاصل بين المتكلم والكلام هو فارق بين مستمع يصغي إلى الكلام المساوق للمتكلم، ومتلقٍّ يسمع، أو يقرأ، أو يفهم قولاً منقولاً بالترجمة، أو الشرح، أو التفسير، أي: بالتقاليد والأعراف. إن الحدود التي وضعها ابن عربي بينهما هي حدود أنطولوجية لها انعكاسات هرمينوطيقية بارزة.

3- بين تفسير النص والإسفار عن القرآن: المسألة الأنطولوجية:

تبدو لي أصالة ابن عربي أقل في تفسير القرآن منها في الإسفار عن القرآن بالمعقولية التي أشرتُ إليها من قبل، وليس أيُّ قرآن! إنه ما أطلقتُ عليه اسم «القرآن قبل القرآن»، القرآن المتجدد في الكلام الإلهي قبل القرآن المتجسد في القول البشري[2]. هل نتحدث عن قرآن مثالي على شاكلة «الحقيقة

---

(1) المصدر نفسه، 4/ 368.

(2) عدد من الباحثين يشاطرون هذه الفكرة، مثلاً: العبدوني، عبد العالي، هيرمينوطيقا القرآن: مقدمة تأسيسية، دار المعارف الحكمية، ط1، 2007م، حيث يكتب: «إن الوجود القرآني وجود مستقل ومتعالٍ عن الوجود اللفظي والإشاراتي له، والتي تظل مساوقة للزمن بالضرورة، خاضعة لمساعيه الجزئية الظاهرية» (ص92)؛ والصادقي، أحمد، إشكالية العقل والوجود عند ابن عربي، المرجع نفسه، حيث يكتب: «إنه [ابن عربي] يريد أن ينقلنا من جهات الكلام البشري إلى أوجه القول الإلهي؛ لأن هذه الأوجه سابقة على تلك الجهات. إننا ننتمي إلى أنفسنا قبل أن نعلم ذلك بالوعي الذي لدينا، وهذا يعني أنه يوجد شيء قبل الوعي، وقبل الفهم، وقبل الكلام. والهرمينوطيقا =

المحمَّدية» قبل النبي محمد التاريخي؟ هل المسألة هي مسألة مُثُل مفارقة منفصلة عن أعيانها المتحقّقة، لكي ينطبق على ابن عربي النعت (المدحي أو القدحي، لا يهم) «ابن أفلاطون»؟ ليست المسألة فقط قضية قرآن مفارق («القرآن المطلق» بتعبير ابن عربي) مقابل قرآن يُتلى في مصاحف على ألسنة البشر («القرآن المقيَّد»)، لكن، وتبعاً للانسجام المذهبي لدى ابن عربي في الفصل بين القديم والمحدث، هي قضية كلام إلهي متميّز عن القول البشري في تحيينه لهذا الكلام. غير أن المسألة ليست فقط في الفصل الراديكالي بين الإلهي والبشري لإنقاذ العقيدة. المسألة هي، قبل كل شيء، مسألة أنطولوجية توزّع الحدود، تؤشّر الأرضيات، تميّز العتبات والمستويات.

إن الغرض، عند ابن عربي، من فصل الكلام الإلهي عن القول البشري، أو «القرآن-الصدر» عن «القرآن-الصورة» لتبيان مسألة جوهرية وحاسمة:

أ- الرهان أن يتوصَّل القارئ بالقرآن-الصدر، بالنشأة الأولى للكلام الإلهي، ليحيا، بتجربة خاصة، العطاء الفينومينولوجي، والمدد الأنطولوجي لهذا الكلام الذي لا ينفد، يتمدَّد، يتجدَّد، يتعدَّد في معانٍ يُدركها القارئ خيراً جزيلاً.

هذه قاعدة هرمينوطيقية أساسية تُبرز الطريقة التي يتوصَّل بها القارئ بالقرآن، ويحددها ابن عربي بصيغة تطرقنا إليها من قبل: «فكل من فهم من الآية وجهاً؛ فذلك الوجه هو مقصود بهذه الآية في حق هذا الواجد له»[1].

= الأكبرية تكشف عن هذه القبلية» (ص132)؛ وأيضاً، أبو زيد، نصر حامد، في: فلسفة التأويل: «إن القرآن الذي نقرؤه كل يوم بألسنتنا، ونسمعه بآذاننا، ونراه بأعيننا ليس إلا محاكاة للكلام الإلهي الوجودي» (ص286). نجد إشارة لهذا التمييز في الباب (334) من «الفتوحات» عندما يتحدث ابن عربي عن القرآن المطلق: «إن الله نعت العرش بما نعت به القرآن، فجاء القرآن مطلقاً من غير تقييد». الفتوحات، 3/ 128. والقرآن المقيّد: «كان نزول هذا القرآن أحرفاً ممثلة في خياله كانت حصلت له من ألفاظ معلمه إن كان أخذه عن تلقين، أو من حروف كتابته؛ إن كان أخذه عن كتابة».

(1) رحمة من الرحمن، 1/ 12.

كل قارئ له بالقرآن استشعار، أو وجدان من **الوجه الخاص** الذي ينفرد به، والذي لا يمكن اختزاله إلى تفسير موضوع، أو تأويل مطبوع. «الوجه الخاص» هو إحدى المفاهيم الأنطولوجية المجهولة في مذهب ابن عربي؛ لأنها تمثّل «حبل السرة» الذي يربط كل كائن بالحقيقة الإلهية: «الوجه الخاص الإلهي الذي له في كل ممكن من غير نظر إلى سببه»[1].

الرابطة بالوجه الخاص ليست سببية، تخلو من علائق طبيعية. إنها العلاقة الفريدة التي يتعقَّلها كل كائن في شرطه الأنطولوجي، في أناه المتعالية، في وجدانه المتفرّد.

إذا كانت السببية أو العلية أمراً لا ينكره ابن عربي بحكم ارتباط أجزاء الوجود ببعضها بعض، فإنه ينفرد باستحداث مفهوم أنطولوجي ينعت به العلاقة الفريدة والنادرة بين الكائن في خصوصيته، غير القابلة للاختزال، والحقيقة التي يصبو إليها بقواه الوجدانية.

يمكن تسمية هذا المفهوم الأنطولوجي غير السببي، المجاوز للماثلة، أو المطابقة، يمكن تسميته «**الوجهية**»، لما تحقّقه هذه الوجهية من «**الوجه**» الذي يتميَّز به كل كائن عن غيره، و«**التوجُّه**» أي: القصد لبلوغ غاية سامية، في الآفاق البرانية على سبيل الاستحضار والتمثُّل، أو في الأعماق الجوانية على

(1) الفتوحات، 1/ 599، وفي نصوص أخرى: «العارف أبداً إنما ينظر في كل ممكن الوجه الخاص الذي من الله إليه، ما ينظر إلى السبب الذي أوقف الله وجوده عليه، أو ربطه به، على جهة العلية، أو الشرط» الفتوحات، 1/ 720؛ «الحق له وجه خاص في كل موجود لا يكون لغير ذلك الموجود [...] إن لله في كل كائن وجهاً يخصه» الفتوحات، 2/ 423؛ «أكثر الناس لا يعلمون حديث هذا الوجه الخاص، ولا يعرفونه، فإنه علم خاص لا يعطيه الله إلا لمن اختصه، واصطنعه لنفسه من عباده» الفتوحات، 2/ 428؛ «عن ذلك الوجه الخاص وجد، ولا يعرف السبب قط» الفتوحات، 2/ 434؛ «إن الوجود الذي ذكرناه في النسبة الإلهية هو الوجه الخاص الذي لكل ممكن من الله، سواء كان هناك سبب وضعي، أو لم يكن» الفتوحات، 3/ 516... إلخ.

سبيل الاستبطان، والتأمُّل. إذا كانت السببية طبيعية، وتنتمي إلى عالم الخلق، فإن الوجهية أنطولوجية، وتنتمي إلى عالم الأمر[1].

الخلق هو سياسة العلل والطبائع، والأمر هو سياسة الكلمات والأكوان ابتداءً من صدر الوجود «كُنْ»، بينهما حصص في التوزيع والإدارة: «بين هذه الصور العلويات الفلكيات وبين الصور السفليات العنصريات رقائق ممتدة للأسماء الإلهية، والحقائق الربانية، وهي **الوجوه الخاصة** التي لكل ممكن صدر منه عن كلمة «كُن» بالتوجُّه الإرادي الإلهي الذي لا يعلمه المسبب عنه من غيره، وإن كان له وجه خاص من نفسه، يعلم ذلك أو يجهله، ومن ذلك الوجه يفتقر كل شيء إلى الله لا إلى سببه الكوني، وهو السبب الإلهي الأقرب من السبب الكوني، فإن السبب الكوني منفصل عنه»[2].

ثمة، إذاً، نظامان من التدبير، مرتبطان ومنفصلان في الوقت نفسه، نظام السببية المتحكّم في عالم الخلق بالروابط العلية بين الأشياء، ونظام الوجهية المدبّر لعالم الأمر يجد فيه كل كائن رابطة خاصة في محض إدراكه لذاته، وفي محض استشعاره بالحقائق التي يبتغيها.

إن الوجهية (الوجه الخاص) هي أفضل مفهوم أنطولوجي يمكن أن نقرأ به علاقة العارف بالقرآن الأصلي؛ لأنه مفهوم تخصيصي، تفريدي، يُبرز حرية كل كائن في التوصُّل بالحق دون إكراهات عالم الخلق.

الفقرة التالية حاسمة في تبيان هذه الوجهية الراديكالية في الاستئثار بغاية متعالية: «إنه ما من موجود في العالم إلا وله وجه خاص إلى موجده إذا كان من عالم الخلق، وإن كان من عالم الأمر فما له سوى ذلك الوجه الخاص،

---

(1) حول جوانب من العلاقة بين عالم الخلق وعالم الأمر وموقع «الوجه الخاص» في سلم الوجود؛ يمكن الرجوع إلى الفتوحات، 2/ 423.

(2) الفتوحات، 3/ 260.

وإن الله يتجلى لكل موجود من ذلك الوجه الخاص، فيعطيه من العلم به ما لا يعلمه منه إلا ذلك الموجود، وسواء علم ذلك الموجود أو لم يعلمه، أعني أن له وجهاً خاصاً، وأن له من الله علماً من حيث ذلك الوجه»[1].

معلوم، إذاً، أن الحق يتجلى لكل كائن من الوجه الخاص الذي يربطه بالحق، عن دراية الكائن بهذه الصلة، أو عدم درايته بها[2]. إذا قُمنا بتطبيق هذه النظرية الوجهية عند ابن عربي، فإنها توفّر لنا وُسعاً في عدّ علاقة كل شخص بالقرآن، علاقة أصلية في عالم الأمر لا تشوبها علاقة سببية من عالم الخلق[3]، بما في ذلك انتظام الصور اللفظية المتجسّدة في التفاسير والأحكام التي هي تشكيلات صورية، أي: تشكيلات ثقافية.

عندما يقول ابن عربي بشأن تدوينه مؤلفاته: «فوالله ما كتبتُ منه حرفاً إلا عن إملاء إلهي، وإلقاء رباني، أو نفث روحاني في روع كياني»[4]، فإنه يشير ضمنياً إلى هذا الوجه الخاص الذي ربطه بالكلام الإلهي الحيّ، والمتوجّه بالأمر نحو الخلق.

---

(1) الفتوحات، 4/ 222.

(2) عدم الدراية هذه كانت محط اهتمام متصوف مسيحي هو الكاردينال نيكولا الكوسي فيما اصطلح عليه اسم «الأمية العالمة» أو حرفياً «الجهل العالم» (docta ignorantia). يُدرك الإنسان حقائق خفية، ولطيفة جداً في محض جهله، أو عدم درايته بها، أي: أنه يُدرك ذلك بالوجه الخاص بتعبير ابن عربي.

(3) يقول في «كتاب المسائل»: «ما من موجود من الموجودات كلها عن سبب إلا وله وجهان، وجه يقابل سببه، ويأخذ عنه، ويظهر لنفسه عزة في افتقاره إليه من ذلك الوجه، ووجه آخر يقابل به باريه عز وجل، فتارة ترد عليه الأحكام الإلهية من طريق سببه وعلى يديه، وتارة يدعو من الوجه الخاص به، فإذا دعاه من الوجه الخاص به لم يبق للسبب عليه سلطان، ولا يعرف أين ذهب، فيحكم عليه الذل والافتقار إلى الله تعالى، فيكون له التجلي، ففيض النفس الله سبحانه، ودعاها من الوجه الخاص فقدها العقل من حيث الفيض الإرادي» رسائل ابن عربي، مسألة 11، ص397.

(4) الفتوحات، 3/ 456.

في تعقيبه على هذا القول، يعدّ نصر حامد أبو زيد أننا «إزاء معضلة غير يسيرة الحل»[1]. لكن حلها سهل، وهو أن «الوجه الخاص»، ماركة ابن عربي المسجَّلة في تاريخ الفكر الإسلامي، والمجهولة في البحوث والدراسات، يوفّر عُنصراً افتقدناه في الدراسات القرآنية، وهو أن العلاقة بالقرآن هي علاقة وجدان بالوجه النادر الذي يختص به كل قارئ ومؤوّل. في قول آخر لابن عربي: «فالله تعالى رتب على يدنا هذا الترتيب، فتركناه، ولم ندخل فيه برأينا، ولا بعقولنا»[2].

يعلّق أبو زيد: «إن هذه الموازاة بين طريقة التأليف في كتب ابن عربي وبين ترتيب آيات القرآن تستهدف توحيد المنبع الذي يستقي منه ابن عربي بالوحي الإلهي. ومثل هذا التوحيد من شأنه أن يمنح ابن عربي حرية واسعة في التعامل مع نصوص القرآن؛ حيث يستوعبها جميعاً استشهاداً، وتضميناً، وتأويلاً»[3]. تأتي هذه الحرية من «الوجه الخاص» في الصلة المباشرة بين الكائن والحق، دون وسائط عالم الخلق.

إذا كان ثمة حرية يمكن تأمينها في الثقافة الإسلامية، فهي تنبع لا محالة من هذا الوجه الخاص الذي ارتقى به ابن عربي إلى مصاف المسألة الأنطولوجية: حرية في التأويل، حرية في الفهم، حرية في الفعل... إلخ.

ب- تبيان أن القرآن-الصورة، أي: التحيين البشري للكلام الإلهي، له شروط تاريخية في الجمع والتدوين، في مسائل الناسخ والمنسوخ، والمكي والمدني، أشارت إليها أمات التفاسير وعلوم القرآن عموماً، وجمع أهم محطاتها محمد عابد الجابري في محاولة معاصرة.

بين القرآن-الصدر والقرآن-الصورة شجنة ورابطة كبين الأصل والفرع، أو بين الكلام الأصلي والمكتوب البعدي. لا يُدرك القرآن-الصدر، في نشأته

(1) أبو زيد، فلسفة التأويل، مرجع سابق، ص258.
(2) الفتوحات، 2/ 163.
(3) أبو زيد، فلسفة التأويل، ص258.

الأولى وعطائه الأصلي، سوى أهل الاختصاص من نبي، أو ولي، أو عارف؛ عندما ينفرد أهل الاستعداد بالقرآن-الصورة قصد فك شيفرته، وفهمه باللسان المكتوب به، وما ينطوي عليه هذا اللسان من قواعد لغوية، ورمزية: «إن القرآن بالنسبة للصوفي والنبي خالٍ من الإلغاز والرمز، ولكنه بالنسبة للإنسان العادي مجموعة من الرموز؛ التي قد تُفهَم بمستويات عديدة من الفهم»[1].

لربما يكون الفاصل بين أهل الاختصاص وأهل الاستعداد في التوصُّل بالقرآن فاصلاً نخبوياً بين الاستئثار بالعلم الخالص بلا حُجُب الزوائد الرمزية (تلقٍّ أيقونكلستي) وبين الارتقاء إلى الفهم بزوائد رمزية وصورية (تلقٍّ أيقونوفيلي). غير أن الوجه الخاص يحل هذه المعضلة النخبوية؛ لأنه رابط مكنون، سرّي وحميمي، يختص به كل إنسان في التواصل مع الحق؛ فهو رابط فردي وكوني في الوقت نفسه: «فكلام الله إذا نزل بلسان قوم، فاختلف أهل ذلك اللسان في الفهم عن الله ما أراده بتلك الكلمة أو الكلمات، مع اختلاف مدلولاتها، فكل واحد منهم، وإن اختلفوا، فقد فهم عن الله ما أراده، فإنه عالم بجميع الوجوه تعالى، وما من وجه إلا وهو مقصود لله تعالى بالنسبة إلى هذا الشخص المعيَّن»[2].

فالاختلاف بين أهل الاختصاص وأهل الاستعداد في الدرجة لا في الطبيعة؛ لأن الوجه الخاص الذي يتمتع به كل كائن يجعل المعرفة بالقرآن ممكنة لكل شخص، أياً كانت رتبته، أو قابليته. ينفرد أهل الاختصاص بإدراك خواص الحروف، أو أسرار الأشياء المكنونة في الكلمات والآيات لاعتبار بسيط، وهو أن التجلي الإلهي؛ يأتي إليهم بالعلم، عندما يكون هنالك استعداد لدى صنف آخر من القرّاء والمؤوّلين للذهاب نحو الكلام الإلهي انطلاقاً من اللغة الموضوعة التي تجسَّد فيها، وكُتب بها: «فلا سبيل

(1) المرجع نفسه، ص266.

(2) رحمة من الرحمن، 1/ 12.

إلى تخطئة عالم في تأويل يحتمله اللفظ، فإن مخطئه في غاية القصور في العلم، ولكن لا يلزمه القول به، ولا العمل بذلك التأويل، إلا في حق ذلك المتأوّل خاصة، ومن قلده»[1].

بهذا المعنى، ينفرد كل مؤوّل بتأويل ذاتي، من الوجه الخاص، يقتني به فهماً خاصاً، ولا يمكن الحكم على هذا التأويل بالخطأ أو الصواب؛ إنه تأويل من الوجه الخاص الذي لا علم لأحد به سوى المؤوّل نفسه، لما ينفرد به في الرؤية، والطريقة، والفهم.

إن من خاصية الوجه الخاص أنه يجعل الكائنات مرتبطة ببعضها بعضٍ، تصدر عن الكلمة نفسها «كُنْ» التي أعطت الكون، وما يشتمل عليه من هذه الكائنات: عين «كُنْ» هي عين الكون، وعين الكائنات. ثمة لُحمة أو وحدة في هذه الكينونة الأنطولوجية.

كذلك، يقدّم ابن عربي المناسبة بين الآيات على شاكلة المناسبة في الكون: «لا بد من مناسبة بين آي القرآن من نسق بعضها إلى بعض، فيُعرَف الجامع بين الآيتين وإن كان بينهما بُعد ظاهر، فذلك صحيح، ولكن لا بد من وجه جامع بين الآيتين مناسب، هو الذي أعطى أن تكون هذه الآية مناسبة لما جاورها من الآيات؛ لأنه نظم إلهي»[2]. يتمتع هذا النظم بالوحدة كالوحدة السارية في الكون، فلا بد، إذاً، أن تكون أجزاؤه مترابطة لتؤدّي وظائف دلالية معيَّنة، تتطلب فهماً خاصاً حسب القوابل والاستعدادات.

ينطوي القرآن-الصورة على زوائد رمزية ومجازية، تساعد على الفهم، عندما يخلو القرآن-الصدر من هذه الزوائد؛ لأنه يعطي علماً خالصاً. إذا كان ابن عربي ينفي المجاز من القرآن، فقط لأن حديثه عن القرآن الأصلي يقتضي منه نفي الصور البيانية؛ كالتي يزخر بها القرآن المكتوب باللسان العربي. يقول بشأن ذلك:

---

(1) المصدر نفسه.

(2) المصدر نفسه، 13.

«كلام العرب مبني على الحقيقة والمجاز عند الناس، وإن كنا خالفناهم في هذه المسألة بالنظر إلى القرآن، فإنا ننفي أن يكون في القرآن مجاز، بل في كلام العرب عند المحققين أهل الكشف والوجود؛ وأما من حيث النظر والاعتبار فيجري مجرى العرب في كلامها من استعارات ومجاز بأدنى شبهة، وأيسر صفة، ففي القرآن من هذا القبيل كثير، إذ القرآن جاء على لغة العرب كما قال رسول الله: «وإنما أنزل القرآن بلساني لسان عربي مبين»، وعلى هذا يفرق بين التفسير على الحقيقة لأهل الكشف والوجود، فلا مجاز عندهم، وبين التفسير لأهل النظر والاعتبار بالأفكار، فهو على مجرى لسان العرب، فيكون فيه المجاز»[1].

«التفسير على الحقيقة» هو ما يمكن نعته بالإسفار الذي يقضي بالكشف والبيان لإدراك الشيء فيما هو عليه في حقيقته، دون زوائد عقلية، أو خيالية. فهو إسفار يتوصَّل مباشرة بالعلم كإدراك خالص للماهية القرآنية. إذا كان المجاز ينتفي في الكلام الإلهي المجرَّد (القرآن-الصدر)، فإن المجاز حاضر بكثافة في الكلام الإلهي المتجسّد في القول البشري (القرآن-الصورة)، ولأن الفهم البشري لهذا الكلام الإلهي لا يخلو من صور عقلية، أو خيالية، أو بلاغية؛ فهو يتوصَّل به بالصورة، أي: بالمجاز، والاستعارة، والرمز، وكل القيم الأيقونية التي لا ينفك عنها الإنسان في قراءته للنص.

ج- التمييز بين القرآن والتفسير، بين «التكتيكي» في كل قراءة، تنفرد برؤية خاصة، وفهم خاص، و«الاستراتيجي» في كل تفسير آيل نحو الإغلاق والإحكام، أمر حاسم لتبيان أن التفسير بتقنياته اللغوية والعقلية غير الإسفار بمجالاته الكشفية.

أعود، مرة أخرى، لأثمّن فكرة «الوجه الخاص»؛ لأنها تفك العُقدة النخبوية في الاستئثار بالقرآن، احتكار الكلام الإلهي المتجسّد في القول البشري. العلاقة بالقرآن هي «تكتيكية»، أي: حُرَّة وفارَّة؛ عندما تسعى

(1) المصدر نفسه. والحديث ذكره ابن الملقن في البدر المنير 2/ 282.

«الاستراتيجية» إلى ضبط هذا القرآن في تفاسير وأحكام لها طابع الإغلاق والانطباع بالإطباق. إن الفاصل الذي وضعه ابن عربي بين **الإشارة** («تكتيكية» في جوهرها) **والعبارة** («استراتيجية» في فحواها) يترجم، بشكل لا لُبس فيه، هذه العلاقة بين القرآن والتفسير. الإشارة هي الحرية، من الوجه الخاص، في التوصُّل بالقرآن، وتأويل آياته، وأحداثه، وشيئيته النصية، عندما تنتهي العبارة بسجن هذه الحركة في التأويل والفهم في قوالب تفسيرية وحُكمية جاهزة. تبدو لي فكرة الإشارة والعبارة مسألة حرية تكتيكية/ باروكية في التأويل أكثر منها «ثابتة» من الثوابت المذهبية في العلاقة بين الباطن والظاهر.

كان هذا رأي أبو زيد بقوله: «إن العلاقة بين العبارة والإشارة هي العلاقة بين الظاهر والباطن، فظاهر العبارة هو ما تدل عليه من حيث وضعية اللغة، والإشارة هي باطنها من حيث هي لغة إلهية»[1].

لا أقصد بالإشارة والعبارة في اللغة نفسها فقط، إلهية كانت أو بشرية، ولكن أيضاً الفاصل الخفي بينهما في مستويات لغوية متباينة، أي: الإشارة بوصفها حركة حرة من الفهم والعبارة تثبيتاً استراتيجياً/ سلطوياً لهذه الإشارة: مثلاً «القرآن-الصدر بوصفه إشارة/ القرآن-الصورة بوصفه عبارة»، «القرآن-الصورة بوصفه إشارة/ التفسير بوصفه عبارة»، «الإسفار عن القرآن كإشارة/ تفسير القرآن كعبارة»... إلخ.

لجوء ابن عربي إلى الإشارة أملته ضرورة مقاومة العبارة في نزوعها «الأيدولي»، أي: نزوعها نحو الانغلاق، والتصلّب، والتصنيم. يشير ابن عربي إلى هذه المقاومة بهذه الكلمات:

«اعلم، أيدنا الله وإياك بروح منه، أنه ما خلق الله أشق ولا أشد من علماء الرسوم على أهل الله المختصين بخدمته، العارفين به من طريق الوهب الإلهي، الذي منحهم أسراره في خلقه، وفهمهم معاني كتابه، وإشارات خطابه، ولما كان الأمر في الوجود الواقع على ما سبق به العلم القديم،

(1) أبو زيد، فلسفة التأويل، ص267.

عدل أصحابنا إلى الإشارات كما عدلت مريم عليها السلام من أجل أهل الإفك والإلحاد إلى الإشارة. فكلامهم رضي الله عنهم في شرح كتابه العزيز؛ الذي لا يأتيه الباطل بين يديه ولا من خلفه، إشارات، وإن كان ذلك حقيقة وتفسيراً لمعانيه النافعة، ورد ذلك كله إلى نفوسهم، مع تقريرهم إياه في العموم وفيما نزل فيه، كما يعلمه أهل اللسان الذين نزل الكتاب بلسانهم، فعم به سبحانه عندهم على الوجهين، فيسمون ما يرونه في نفوسهم إشارة، ليأنس الفقيه صاحب الرسوم إلى ذلك، ولا يقولون في ذلك إنه تفسير، وقاية لشرهم، وتشنيعهم في ذلك بالكفر عليه، وذلك لجهلهم بمواقع خطاب الحق، واقتدوا في ذلك بسنن الهدى. فإن الله كان قادراً على تنصيص ما تأوله أهل الله في كتابه، ومع ذلك ما فعل، بل أدرج في تلك الكلمات الإلهية؛ التي نزلت بلسان العامة، علوم معاني الاختصاص التي فهمها عباده، حين فتح لهم فيها بعين الفهم الذي رزقهم»[1].

يتضح من هذه الفقرة أن استعمالات الإشارة هي روحية وكشفية، فضلاً عن كونها سياسية في المقاومة، ودرء الاتهام والقذف؛ لأن مستويات الخطاب تختلف، ولأن إدراك «مواقع الكلمات» ليس متاحاً للجميع، ويتطلب قدراً معتبراً من العلم والحكمة، ويقتضي تعليماً إلهياً من الوجه الخاص: «فللّه عباد تولى تعليمهم في سرائرهم بما أنزله في كتبه وعلى ألسنة رسله، وهو العلم الصحيح»[2]. الإسفار عن القرآن يقابله الإفهام من الحق، مثلما أن تفسير القرآن يعطي فهم الآيات. يأتي الإسفار عتبة هرمينوطيقية أرقى من التفسير، عتبة تكون فيها حرية تأويل العبارة بالإشارة؛ لأن الإشارة لها لطافة الولوج في كثافة العبارة، وإزاحة هياكلها الصلبة الآيلة للتصنيم. هذه اللطافة في الولوج في تفاصيل الكلام الإلهي الحي في القول البشري الجامد هي تكتيكية باروكية في كسب العوائد الروحية، والفوائد العلمية؛ لأنها

(1) رحمة من الرحمن، 1/ 15-16.

(2) المصدر نفسه، 1/ 16.

تكتيكية مترجرجة، متسللة، نافذة، كالماء الذي كان له مخيال في التصور الباروكي[1]، أو الهواء بوصفه باروكية روحية، من «النَّفَس الرواقي» إلى «النَّفَس الرحماني» عند ابن عربي، كما سيأتي ذكره في الفصل الأخير حول الرحمة الشاملة.

إن خاصية الإشارة في الولوج في العبارة أن تبحث عن كنز مخفي، عن مكنون متوارٍ، عن جود أصلي سماه ابن عربي «عطاء الفهم عن الله». يأتي هذا العطاء من خزائن الجود الحاوية على علوم وحِكم يكون الوصول إليها بالإسفار من جهة القارئ، وبالإفهام من جهة الحق: «اعلم أن أفضل ما جاد به الله تعالى على عباده العلم. فمن أعطاه الله العلم فقد منحه أشرف الصفات، وأعظم الهبات»[2].

من هذا العطاء الأصلي الذي هو العلم يكون الفهم عن الله، يُدرك ابن عربي أن سوء التفاهم بين أهل العرفان وأهل الرسوم هو حصيلة نكران الإفهام الإلهي لمن يرتقي إلى كلامه بالإسفار، والمكاشفة: «فأصحابنا ما اصطلحوا على ما جاء به في شرح كتاب الله بالإشارة، دون غيرها من الألفاظ؛ إلا بتعليم إلهي جهله علماء الرسوم [...] فمن أوتي الفهم عن الله من كل وجه فقد أوتي الحكمة وفصل الخطاب»[3]. يأتي الفهم عن الله من الوجه الخاص الذي يمكنه أن يشتمل على كل الوجوه في العلم الإلهي، وهذا الوجه الخاص هو ما-بداخل النفس من علوم وحِكم موهوبة تبعاً للآية ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ﴾ [فصلت: 53]: «فكل آية لها وجهان: وجه يرونه في نفوسهم، ووجه يرونه فيما خرج عنهم، فيسمون ما يرونه في أنفسهم إشارة»[4].

(1) طالع الفصل السادس «الماء المتحرك»، من كتاب: الأدب في العصر الباروكي:
J. Rousset, La littérature de l'âge baroque en France, op. cit., p. 142 ss.

(2) الفتوحات، 3/ 361.

(3) رحمة من الرحمن، 1/ 16.

(4) الفتوحات، 1/ 297.

ليست الإشارة سوى الإسفار عن «ما-بداخل» النفس من عوالم مطبوعة و«ما-بخارج» النفس من علامات موضوعة: «فما كانت رحلتي إلا فيَّ، ودلالتي إلا عليَّ»[1]. الإسفار عن القرآن هو بوجه ما السفر في آياته بالمعنى المزدوج للآية:

1- الوحدة القرآنية المركّبة للسورة.
2- العلامة الكامنة في الذات، أو البارزة في العالم في شكل الصورة: «فدبّروا آياتكم، ولا تخرجوا عن ذاتكم»[2] ينبّه ابن عربي.
3- ثم إن العلاقة بين السورة والصورة هي في جعل السورة عبارة عن حدّ، أو سياج، أو سُور بمعنى ظاهر ما تُبديه من أحكام؛ والصورة في باطن ما تُخفيه من معاني وأسرار: «إن مبادئ السور المجهولة لا يعرف حقيقتها إلا أهل الصور المعقولة، ثم جعل سور القرآن بالسين، وهو التعبُّد الشرعي، وهو ظاهر السور الذي فيه العذاب، وفيه يقع الجهل بها، وباطنه بالصاد، وهو مقام الرحمة، وليس إلا العلم بحقائقها، وهو التوحيد»[3].

العلم بالسُّوَر يضمنه العلم بالصُّوَر. كل سورة هي صورة، وكل كائن هو صورة، وكل تجلٍّ إنما يقع في صور. هرمينوطيقا ابن عربي هي في جُملتها اقتصاد أيقوني في كيفية تأويل الصور بالإسفار عن السور، بالجمع المرآوي بين الوجود بكائناته، والقرآن بكلماته.

4- فيما وراء التفسير: قصة الإسفار:

إذا عمدتُ هنا إلى إدراج «الإسفار» كمعادلة تأويلية، أو عُنصر هرمينوطيقي يمكن الاعتداد به، فلأنه ينخرط في معقولية يتطلب الأمر

(1) الفتوحات، 3/ 350.
(2) الفتوحات، 1/ 60؛ وفي بيت شعري يقول:
«يا طالباً لوجود الحق يدركه ارجع لذاتك فيه الحق فالتزم» المصدر نفسه، 1/ 62.
(3) المصدر نفسه، 1/ 59.

تثمينها، ولأنه ينتمي إلى المعجم الصوفي/العرفاني الذي نحن بصدد التعوُّد على لغته، ومدلولاته. يؤكد ذلك رسالة ابن عربي «**الإسفار عن نتائج الأسفار**» التي توفّر كل المقوّمات الهرمينوطيقية المطلوبة:

1- الإسفار، كما تُبرزه المعاجم اللغوية[1]، له علاقة متينة بالكشف والبيان، أي نوع من الإنارة أو الافتتاح النيّر للوجود المعبَّر عنه بالفجر، أو الغسق. يمكن الحديث عن **تفكير غَسقي** يرى البدء كحالة قبلية تصطحب الكائن، وتجدّده: «فالبدء، يقول ابن عربي، حالة مستصحبة قائمة لا تنقطع بهذا الاعتبار، فإن معطى الوجود لا يقيده ترتيب الممكنات. فالنسبة منه واحدة. فالبدء ما زال ولا يزال. فكل شيء من الممكنات له عين الأولية في البدء»[2]؛ في اختلاف عن **تفكير نسقي** حدَّده هيغل في الصيغة البعدية لعمل الواقع، بعبارته الشهيرة: «ما تضعه الفلسفة من لون رمادي فوق لون رمادي لا يمكن أن يجدّد شباب الحياة، ولكنه يفهمها فحسب. إن بومة مينيرفا لا تبدأ في الطيران إلا بعد أن يرخي الليل سدوله»[3].

يتحدد التفكير الغسقي/الإسفاري، الذي يوفّره لنا ابن عربي في السؤال الثاني والعشرين من أسئلة الحكيم الترمذي، في الفاصل بين **علم الظهور وعلم الابتداء**، والعلاقة التداخُلية/الكياسمية بينهما: ظهور الابتداء/ابتداء الظهور. الظهور عن الخفاء هو بدء. فالبدء حالة مستصحبة ما دامت الكائنات المتعيّنة ظهرت عن الخفاء، أي: أنها كانت منطوية في العلم الإلهي، وانفتح وجودها بالانتقال من الابتداء إلى الظهور. يُعفينا هذا المعجم الأنطولوجي/الفينومينولوجي من ثنائية العدم/الوجود المستهلكة.

---

(1) ابن منظور، لسان العرب، دار المعارف، القاهرة، ج23، ص2024؛ الزبيدي، تاج العروس، تحقيق مصطفى حجازي، مطبعة حكومة الكويت، 1973م، 12/ 41.

(2) الفتوحات، 2/ 55.

(3) هيغل، أصول فلسفة الحق، ترجمة وتقديم إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير، بيروت، ط3، 2007م، ص91.

2- الإسفار هو نتيجة ظاهرة لامتناهية، من حيث الكمية، أو من حيث الوضعية، يحدّدها ابن عربي في **السفر**: «فلا يزال السفر أبداً في العالم العُلوي والسُّفلي»[1]؛ ويضيف إلى كونية السفر ديمومته، أو أبديته: «فالعالم في سفر على الدوام دنيا وآخرة؛ لأن الحق في شؤون الخلق على الدوام دنيا وآخرة»[2]. السفر هو اسم لحالة شاملة وكونية، يتميَّز بالحركة والدينامية، ولا ينحصر في المدلول الضيّق لكلمة «الرحلة» أو «التنقل» (voyage, Trip, die Reise). هذه الرحلة هي المظهر لما يمكن تسميته ظاهرة السفر. يأتي السفر، هنا، مماثلة لكلمة **تأويل** بالمعنى اللاتيني (interpretatio) الذي يشتمل على تجارة رمزية بين القارئ والمقروء، أي: «الصلة أو الرابطة» (-inter) و«صفقة البيع والشراء» (paro)؛ والمؤوّل (interpres) في اللاتينية هو «الوسيط» أو «المصلح بين ذي المآرب»، ويقابله **السفير** بوصفه «الرسول والمصلح بين القوم»[3] إذا بقيتُ في المادة اللغوية للمصدر (سفر)؛ وبشكل أعم حامل رسالة بالمعنى اليوناني لهرمس (Hermès) الذي له بالهرمينوطيقا (herméneutique) شجنة، وبالترجمة (traduction, hermeneia) رابطة.

3- إذا كان السفر هو مماثلة عربية لما يمكن أن يكون عليه التأويل، فلأن التجارة المادية أو الرمزية، الرسالة، الإصلاح، تقتضي كلها الكشف والإيضاح، أي: تأويل أو ترجمة لدرء الغموض، أو الالتباس البابلي، في أصل النشأة الألسنية البشرية؛ وبشكل عام في درء سوء الفهم، ودواعي الصراع والاقتتال.

إذا كان السفر لا يعرف نهاية يتوقف عندها، تبعاً للنظرية الأكبرية، فهو يقترب في خصوصيته من التأويل الذي اتخذ هو الآخر منحى لانهائياً، منذ نيتشه على الأقل. عندما يُناقش جون غروندين القول المأثور: «كل شيء هو

(1) ابن عربي، «الإسفار عن نتائج الأسفار»، ص458.
(2) الفتوحات، 3/ 514.
(3) لسان العرب، 3/ 2024.

مسألة تأويل»[1] الذي دخل في التقاليد والاستعمالات، والذي وجد في العبارة النيتشوية: «لا يوجد وقائع، وإنما فقط تأويلات»[2] مصداقيته الفلسفية، فإنه يُعدد الأطروحات الممكنة الداخلة في تشكيل فكرة لانهائية التأويل. يمكن ترجمة العبارة النيتشوية، سليلة التصور السوفسطائي، «لا يوجد أشياء، وإنما فقط أسفاراً»؛ لأن السفر الدائم والأبدي، من منظور ابن عربي، يُبرز حقائق الأشياء قوى ترتقي (بالمفهوم العام لـ: «إرادة القوة» عند نيتشه) وليس ماديات صلبة، وثابتة.

4- الإسفار هو أداة السفر. إنه الطريقة في الكشف بتسليط الإنارة على مناطق معتمة من الكينونة: «السفر من الإسفار، وهو الظهور»[3]. يمكن، بلا تحفظ، مقاربته مع التأويل بوصفه إنارة في الفهم (Auslegung) عند هايدغر. ليس فقط فسَّر على الطريقة الكلاسيكية، بمعنى أوضح، أو شرح، أو أبان[4]؛

---

(1) Grondin, L'herméneutique, op. cit., pp. 119-124.

(2) Nietzsche, Fragments posthumes (1886), 7, 60: «Gegen den Positivismus, welcher bei dem Phänomen stehen bleibt es giebt nur Thatsachen, würde ich sagen: nein, gerade Thatsachen giebt es nicht, nur Interpretationen»; cf. Christian Berner, «Nietzsche et la question de l'interprétation», conférence donnée à l'Université de Lille 3, 27 janvier 2007; Anthony Manicki, «Nietzsche et la radicalisation de l'interprétation», Revue Tracés, 2003/4, pp. 9-19.

(3) الفتوحات، 3/ 557.

(4) حتى إن كنتُ لا أستهين بالقلب اللغوي عند فقهاء اللغة بين «فسر» و«سفر»، لأن الفعل فسَّر يؤدّي أيضاً دور الكشف والإبانة، ولأنه يقع على شيء اسمه «السِّفر» (بكسر السين) وهو الكتاب. الأسفار هي الكُتب؛ وبلعبة لغوية تتيحها العُلبة المفهومية المراد تحبيكها هنا، التفسير هو سفر في الأسفار، بمعنى سلوك لغوي واصطلاحي في جغرافيا النص المراد شرحه، وإماطة اللثام عن مقاصده ودلالاته. ينتمي التفسير إلى حقل الإسفار، لكن ليس بالقوة النظرية والمفهومية التي يوفّرها لنا مفهوم السفر الذي، أعيد وأكرر، لا ينبغي أخذه بالمعنى الحصري والضيّق في الرحلة والتنقل، عندما نقول: «سافرتُ من كذا إلى كذا»؛ لكن بالمعنى الواسع والأنطولوجي (أو «الكينوني») في الإزاحة والدينامية، وما يتطلب من أدوات لغوية وأسلوبية مثل الاستعارة، والمجاز، والترميز، والسَّنبلة، وغيرها من الصور البيانية.

ولكن أيضاً **أسفر**، أي: كشف، أنار، رشَّ الأشياء بأشعة نورية تنبري بها حقائقها. وهذه الفكرة هي، بلا شك، أنطولوجية أكثر منها إبستمولوجية، أو هرمينوطيقية/ فينوميولوجية أكثر منها سكولائية.

الإسفار هو نوع من الفتح الذي به يكون مفتتح الأشياء، مبتدؤها، صدورها، انفتاحها (déhiscence)، كالفجر أو الغسق بالمعنى الكوسمولوجي، أو الوردة بالمعنى النباتي والفينومينولوجي عند ميرلوبونتي[1]. هناك شيء يطلع، وهذا الطالع للوعي أو الحدس هو ما يمكن نعته بالإسفار. لا شيء يُبرزه أفضل من فقرة من «الكينونة والزمان»: «إنه ضمن مالأجله تكون الكينونة في العالم الموجودة بما هي كذلك منفتحة، الانفتاح الذي كان قد سُمي من قبل فهماً. وضمن فهم ما لأجله إنما تكون المدلولية المؤسسة في هذا الإطار منفتحة معه. إن انفتاح الفهم، كما انفتاح ما لأجله والوجدان، هي أمور تهم على أصل واحد الكينونة في العالم بتمامها»[2].

5- علاوة على العُنصر الهرمينوطيقي/ الفينومينولوجي في الكشف والإظهار، وعلى العُنصر الأنطولوجي في الانفتاح والطلوع، ينطوي الإسفار على بُعد خُلُقي (éthique, êthos) أو طبائعي، يتجاوز الإطار المعياري والحصري للأخلاق (morale). نستشف الفكرة بوضوح عند غادامير عندما يحصر الفهم في قيمتين أخلاقيتين: العلاقة بالذات (الفهم هو **الفهم الذاتي** للشرط الكينوني) والعلاقة بالآخر (الفهم هو **التفاهم sich verstehen mit** حول «الشيء ذاته» die Sache selbst بالمعنى الفينومينولوجي للكلمة). يشكل هذان القُطبان (الفهم الذاتي والتفاهم مع الآخر) محور أخلاقية التأويل، وعَصَب فكرة الحوار عند غادامير، ما دامت الهرمينوطيقا تتجاوز الإطار الكلاسيكي والحصري في تفسير النصوص، وتأويل الرموز

(1) Maurice Merleau-Ponty, Le visible et l'invisible, op. cit, p. 165.

(2) هايدغر، مارتن، الكينونة والزمان، ترجمة فتحي المسكيني، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت، 2012م، ص280- 281.

والعلامات نحو الإطار الكينوني في التواجد-في-العالم (Dasein) والتواجد-مع-الآخر (Mitsein).

هذا البُعد الخُلُقي أشارت إليه القواميس العربية، ووطده ابن عربي بهذه الجملة: «فإن السفر إنما سُمي سفراً لأنه يُسفر عن أخلاق الرجال، معناه أنه يُظهر ما ينطوي عليه كل إنسان من الأخلاق المذمومة والمحمودة»[1]. ينعطف المجال الكينوني على البُعد الطبائعي؛ لأن الانفتاح في الموقع الكينوني يقابله الكشف في الموقف الخُلُقي. الإسفار هو بوجه ما خُلُقية في الكشف والإبانة بمقادير معلومة، وأوزان موصوفة تجاه الكلمات تأويلياً، أو الكائنات أنطولوجياً.

المُسفر وحده (المفسّر بالمعنى السكولائي؛ المؤوّل بالمعنى الهرمينوطيقي؛ المكاشف بالمعنى العرفاني... إلخ) من له القُدرة على تفادي الإسراف في الإسفار بضبط القواعد، وكيل الحصص.

لإدراك القيمة الجمالية لهذه الإسفارية، من الأجدى النظر في مختلف الأسفار التي حددها ابن عربي في ثلاثة[2]:

1- «**السفر من عند**»: إما على وجه الانكسار («مسافر مطرود كإبليس وكل مشرك» كما جاء في رسالة «الإسفار») أو على وجه الاصطفاء (الرسول أو الوارث بوصفه سفيراً، أي: وسيطاً بين الحق والخلق).

2- «**السفر إلى**»: إما سفر التشبيه، أو سفر التنزيه، أو سفر العصمة (يعدد ابن عربي هنا الأبعاد الكلامية في إدراك الألوهية).

---

(1) ابن عربي، «الإسفار عن نتائج الأسفار»، ص465.

(2) ابن عربي، «رسالة الإسفار عن نتائج الأسفار»، ص457: «فإن الأسفار ثلاثة لا رابع لها، أثبتها الحق عز وجل، وهي سفر من عنده، وسفر إليه، وسفر فيه، وهذا السفر فيه هو سفر التيه والحيرة. فمن سافر من عنده فربحه ما وجد وذلك ربحه، ومن سفر فيه لم يربح سوى نفسه، والسفران الأولان لهما غاية يصلون إليها، ويحطون عن رحالهم، وسفر التيه لا غاية له»، وأيضاً: ص459-460.

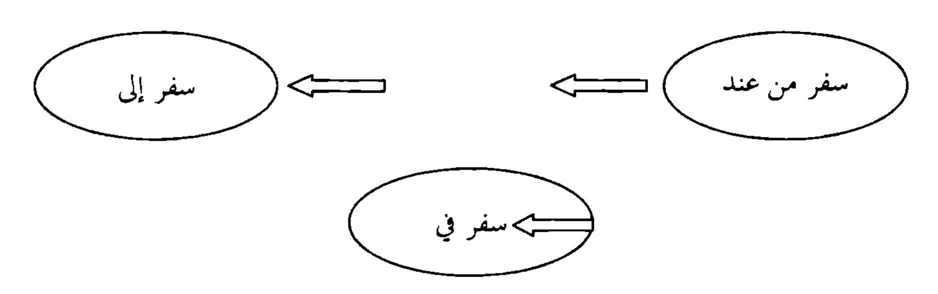
3- «**السفر في**»: إما السفر بالعقول والأفكار، وهم الفلاسفة حسب ابن عربي، وإما السفر بالمنة الإلهية لدى الأنبياء والصوفية، وهم المسافَر بهم.

إذا استعدتُ أصناف السفر التي أوردها ابن عربي، وينبغي أخذ فكرة السفر بوصفها تأويلاً، كما بيّنتُ سابقاً، فإنها تتحدد في القيم الإسفارية التالية:

1- **الدلالة الموضوعية** القائمة على الانفصال والتمييز عن موضوع الإدراك، من حيث الفاعل (المثال الذي أورده ابن عربي: إبليس، مشرك، مخالف، نبي، وارث) ومن حيث الفعل (العصيان، المخالفة، الرسالة...).

2- **الدلالة الذاتية** القائمة على العلاقة بموضوع الإدراك، وإسناد قيمة إسفارية معينة: حُكم، تصور، فكرة (التشبيه، التنزيه، العصمة).

3- **الدلالة الاستبطانية** القائمة على الاستغراق في موضوع الإدراك: السفر العقلي والفكري بالنسبة للفلاسفة، السفر الكشفي بالنسبة للأنبياء والصوفية، كما جاء في مثال ابن عربي.



من هذه الأسفار أو التأويلات يمكن استحضار ما سماه ابن عربي «**الاستعداد**» بمحض الإرادة، و«**الاختصاص**» بمحض المنة، أو الجود الكينوني. فالاستعداد هو الإرادة في الذهاب نحو شيء، بحكم النظر (الرؤية، القصدية...)؛ والاختصاص هو مزاولة المجلى، بحكم الانتظار (القبول، التلقي...) أو التوقُّع (كشف، تنبّؤ...). الاستعداد للسفر هو القيام به فعلياً،

والاختصاص بالسفر هو أن يُسافَر به. سواء تعلق الأمر بفاعل، يسافر أو يؤوّل بمحض إرادته، وباستعداده الذاتي، أم بمفعول، يُسافَر به، أو يتلقى التأويل بمحض الاختصاص الذي وُهب له، من عين الجود الكينوني، فإن سفر الاستبطان هو سفر لانهائي، «سفر التيه والحيرة» كما قال ابن عربي في بداية رسالته، سفر من لا يربح «سوى نفسه». في كل الأحوال، يرتبط السفر بالذات؛ لأن الذات تُسفر عن معنى في الذات، وتكشف عن مجلى في الجود الكينوني: «كل سفر أتكلم فيه، إنما أتكلم فيه في ذاتي [...] وإنما هذه الأسفار قناطر وجسور موضوعة، نعبر عليها إلى ذواتنا وأحوالنا المختصَّة بنا»[1].

عطف السفر على الذات هو طريقة في توصُّل الذات بالمكنون المتواجد فيها، بأيّ صيغة كانت: استعدادية بالنظر، أو اختصاصية بالانتظار. عندما نتأمل في هذه الفكرة التي وفرها لنا ابن عربي، نجد أن الإسفار، أداة تأويلية، يروم، قبل كل شيء، ما-بداخل-الذات من قيم كشفية، من القُدرة عن الإصغاء إلى المتكلم في الذات-العُمق، أو في العالم-الأفق (بينهما مرآوية متحققة)، من القُدرة على تأويل عتبات أنطولوجية تجتازها، أو تتردَّد عليها. لا ينبغي أن نربط، هنا، الذات بالمحصّلة النفسية، أو السيكولوجية، أي: في نوع من الانهمام بالذات، في استبطان عرفاني، أو شطحات جوانية.

يتطلب الأمر وزن عبارات التصوف بميزان هرمينوطيقي، أو أنطولوجي، يُبرز قبل كل شيء الوضع الكينوني الذي تكون عليه الذات، أي: نظام **النظر والانتظار** الذي يوفر لها القُدرة على التأويل والفهم. أكثر من مجرَّد القُدرة على التأويل، يتطلب الأمر التحويل في الذات المُسفرة عن شرطها الأنطولوجي: «الحديث عن العرفان هو الحديث عن مذهب في الحياة يجمع بين التأمل والتحوُّل في النفس»[2].

(1) المصدر نفسه، ص484.

(2) Jean-Louis Vieillard-Baron, «Gnose et idéalisme», in: N. Depraz et J.-F. Marquet, La gnose, op. cit., p. 152.

إن النظر (الرؤية، التأمل) النابع من الذات من أجل انتظار في المعنى، وإسفار في المجلى يقتضي، لا محالة، وبشكل يمليه الشرط الكينوني نفسه، أن تتغيَّر الذات، بأن تصبح على «غير» ماهي عليه في المراحل التي تجتازها من الإسفار الأنطولوجي. يقتضي الأمر بُعداً أخلاقياً (عملياً) في المراس العرفاني يبتغي بُعداً جمالياً في الكمال الأنطولوجي.

نُدرك أن الإسفار ليس مجرد آلية في الشرح كالتي يستأثر بها التفسير في مسافة إبستمولوجية بين الذات الشارحة، أو المفسّرة، وموضوع الشرح أو التفسير، وإنما هو تقنية هرمينوطيقية يجمع الذات والموضوع معاً، يكون فيها الاشتغال على الموضوع هو، أيضاً، الاشتغال على الذات؛ لأن المسألة بقدر ماهي معرفية في الإحاطة بطبيعة الموضوع، هي خُلُقية بتغيير الذات.

يأتي الإسفار جامعاً بين التأويلات المتعددة، تلك التي تجنّدها الذات في شكل تأويل رمزي، أو إشاري (البُعد المعرفي) أو تلك التي تنخرط فيها الذات في شكل تأويل باروكي (البُعد الأنطولوجي). الجمع بين هذه التأويلات من شأنه أن يوفق بين المعرفي والوجودي، بين الممارسة الأداتية والعتبة الأدائية.

يقوم الإسفار بالجمع بين استعمال الأداة (التأويل الرمزي) والاشتغال على الذات (التأويل الباروكي)؛ لأن الأول هو إجراء موضوعي في القراءة والفهم، والثاني هو إجراء ذاتي في التغيير الأنطولوجي. سبق لنا أن رأينا أن البُعد الباروكي يخص النظام الذي تكون عليه الذات من أطر في التمثُّل والتخيُّل على المستوى السيكولوجي، وأطر في الخيال والحلم على الصعيد الأنطولوجي.

كل إسفار هو تأويل مزدوج بأداة وبأداء، أي: على المستويين الهرمينوطيقي والتداولي، على صعيد فهم النص أو العالم، وعلى صعيد التغيُّر بهذا الفهم.

الإسفار الأكبري هو في جُملته مقاربة معرفية، وقُربة عرفانية. سنرى في الفصل القادم نماذج من هذا التأويل الإسفاري الجامع بين تفسير العبارة والتغيُّر بالإشارة، بين بداهة المعرفة وباده العرفان.



الفصل السادس

الإسفار عن القرآن (1)
آية النور بين التفسير والترميز

«النور هو الظاهر الذي به كل ظهور، فإن الظاهر في نفسه المظهر لغيره يسمى نوراً»[1].

«فأنا موسيقار الحكمة، ومزيل الغموم بحسن إيقاع النغمة، فأنا النور الأزهر، ولي البساط الأخضر، والوجه المستدير الأنضر، أيدتُ بالقوى، وشُرّفتُ بالمستوى، وصرتُ كالهيولى، أقبل جميع الصور في الآخرة والأولى»[2].

أختم هذه الدراسة بفصلين تطبيقيين، أسعى للكشف فيهما عن طريقة خاصة في تأويل القرآن بتقنية مستنبَطة من نصوص ابن عربي ذاتها، وهي الإسفار.

قدَّمتُ سابقاً المراد بالإسفار، وكيف أنه يُشكّل قيمة تأويلية في الكشف عن معاني الآيات من وجهة نظر السفر فيها، أي: الدور المنوط للذات في

---

(1) الغزالي، المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى، دار الكتب العلمية، ص115.
(2) ابن عربي، رسالة الاتحاد الكوني، ص100.

تشكيل رمزي ومتعالٍ لهذه المعاني من وجهتَيْ النظر والانتظار. يتخذ هذا الإسفار دلالة الكشف عن المعنى في النص، ودلالة إبراز المجلى في العالم الذي هو صنو النص؛ لأن الإسفار هنا مزدوج القيمة: **قيمة ذاتية** في مكابدة المعنى، و**قيمة أنطولوجية** في اعتبار المجلى.

المجلى هو كل المنصَّات التي تتمظهر فيها الأشياء أو الكائنات، وطريقة ثقفها فيما تنصُّ عليه، وما تنصُّ فيه.

المنصَّة هي الوجه الأنطولوجي والأيقوني للنص، هي في العالم مثلما أن النص في الكتاب.

الإسفار هو هذه المرآوية بين النص والعالم، تتوسَّطهما الذات المُسفرة: بين الكشف، في النص، عن معنى؛ وبين الوقوف في العالم على منصَّة المجلى.

اخترتُ في البداية آية النور حقلاً غنيّاً بالرموز، يرتع فيه التأويل الصوفي، ويجد فيه مادة الاعتبار المعرفي والأنطولوجي للقرآن، وهذا ما نكتشفه في نصوص عرفانية، أو إشراقية صريحة مع ابن سينا، والغزالي، وابن عربي نفسه؛ ثم أورد أهم الآيات التي أوَّلها ابن عربي في ضوء أساسيات المذهب عنده، وعنيتُ بذلك الرحمة الواسعة، والتجلي الإلهي في المعتقدات بتأويل آيات الإسلام.

آية النور من بين الآيات النافذة في تاريخ التلقي القرآني، الآية الأكثر تفسيراً، وشرحاً، وتأويلاً. تنخرط هذه الآية في منظومة نظرية متعددة الدلالات، ومتشعبة الأدوار. يمكن القول: إن ثمة تلوينات مذهبية قامت بتأويل الآية، أي: تبعاً لمقتضى مذهبي، فلسفي أو كلامي أو صوفي.

إن الرمزية المطبَّقة على الآية كانت عبارة عن تأويلية مصبوغة بالتوجُّه المذهبي العام لكل مؤوّل: مثلاً، الغزالي والنزوع الكلامي والإشراقي، ابن سينا والميل الفلسفي والعرفاني، ابن عربي والتمرين الصوفي والروحاني.

كانت آية النور أقل نصاً (texte) وأكثر ذريعة (prétexte) في تبرير المذهب؛ ما جعل منها أمثولة بالتراكيب المذهبية العقلية أكثر منها رمزاً بالتشكيلات الروحية. لكن يبدو لي أن تفسير آية النور عند ابن عربي كان عبارة عن إسفار في الرموز عن قيم لا تنتمي إلى الدلالة الحرفية، وإنما إلى الصيغة الأيقونية المراد استثمارها. كان هنالك بالطبع التبرير المذهبي، لكن رأيتُ شيئاً من التدبير الأيقوني في هذه التفاسير بين الأخذ والرد.

﴿۞ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ مَثَلُ نُورِهِۦ كَمِشْكَوٰةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ ۖ ٱلْمِصْبَاحُ فِى زُجَاجَةٍ ۖ ٱلزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّىٌّ يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَٰرَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَّا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِىٓءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ ۚ نُّورٌ عَلَىٰ نُورٍ ۗ يَهْدِى ٱللَّهُ لِنُورِهِۦ مَن يَشَآءُ ۚ وَيَضْرِبُ ٱللَّهُ ٱلْأَمْثَٰلَ لِلنَّاسِ ۗ وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ﴾ [النُّور: 35].

1- آية النور بين التفسير التراثي والتأويل العرفاني:

لا يمكن استحضار جميع التفاسير الخاصة بآية النور؛ لأنها عديدة وغزيرة، وتتعدَّى النطاق الحصري لهذه الدراسة. سأكتفي بالأهم منها، لاسيما تلك التي تحمل بصمة النزوع الأيقوني-المضاد (الأيقونكلستي) وعنيتُ ابن العربي، وبدرجة أقل الغزالي؛ الذي نندهش من وجوده هذه المرة في النزوع الأيقوني والإشراقي في تفسيره لآية النور.

افتتحتُ هذه الدراسة بهما في تبيان إرسائهما لقانون في التأويل، وأختم بهما أيضاً لمعرفة أوجه التماثُل والاختلاف مع التفسير الأيقونوفيلي، كما نجده مثلاً عند ابن سينا، وابن عربي.

المراجع التي سأعتمد عليها في تفسير آية النور معروفة في هذا المضمار: بالنسبة للتفسير التراثي، سأعتمد على «**جامع البيان عن تأويل آي القرآن**» للطبري؛ «**قانون التأويل**» و«**أحكام القرآن**» للقاضي ابن العربي؛ وأخيراً «**زاد المسير في علم التفسير**» لابن الجوزي؛ بالنسبة للتأويل الرمزي والعرفاني: الجزء الثاني من «**الإشارات والتنبيهات**» لابن سينا، بالإضافة إلى

«رسالة في إثبات النبوّات وتأويل رموزهم وأمثالهم»؛ ثم «معارج القدس» و«**مشكاة الأنوار**» للغزالي.

أ- التفسير التراثي: من الطبري إلى ابن العربي وابن الجوزي:

كان تفسير آية النور في حدود الاشتغال اللغوي، والاجتهاد الدلالي. لاحظ دانيال جيماري في «**الأسماء الإلهية في الإسلام**»[1] معضلة تحديد طبيعة النور بين الذات والصفات في المجال الكلامي. لتفادي الخوض في الاعتبارات الكلامية، فإن التفاسير اقتصرت على الصيغة اللغوية، ومدلولاتها الأخلاقية. مرادفات النور في هذه الحالة: الهُدى، المنوّر، الظاهر؛ لكن كل مرادف يرتبط بسمة مذهبية معيَّنة: مدلول **الهُدى** أخلاقي استعمله معظم المفسّرين؛ مدلول **المنوّر** صوفي استعمله البغدادي، والقشيري، والطوسي؛ مدلول **الظاهر** كلامي اهتدى إليه الغزالي. أمام هذه المرادفات لسنا أمام المدلولات نفسها، أو الصيغ ذاتها. أو بتعبير فتغنشتاين، أمام هذا الشَّبَه العائلي في مرادفات النور، لسنا أمام اللعب اللغوية نفسها.

- 1 -

إذا ابتدأنا بالمدلول الأخلاقي، نجد أن تفسير ابن جرير الطبري يحقق قيمة تفسيرية مُثلى في هذا المجال؛ لأنه يؤوّل النور بالهداية، والتدبير: ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِۚ﴾ [النُّور: 35] تأويلها هو: الله هادي السموات والأرض ومدبّرها، «فهُم بنوره إلى الحق يهتدون، وبهُداه من حيرة الضلالة يعتصمون»[2]. ننتقل هنا من الاسم النور إلى اسم الفاعل الهادي والمدبّر؛ ومن الدلالة اللغوية للنور إلى الدلالة الأخلاقية للهداية، والتدبير، بحكم أن تنوير الطريق هو الاهتداء في هذا الطريق. يصدّق ذلك الشطر الأخير من الآية

---

(1) Daniel Gimaret, Les noms divins en Islam. Exégèse lexicographique et théologique, Paris, Cerf, 1988, p. 372, coll. «Patrimoines/Islam».

(2) الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق بشار عواد معروف وعصام فارس الحرستاني، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1994م، 5/ 426.

﴿يَهۡدِي ٱللَّهُ لِنُورِهِۦ مَن يَشَآءُۚ﴾ [النُّور: 35]، إذ الهداية تكون بالنور الذي به يكون التمييز، وهو الضياء. يهدي الله لنوره بفضل الآيات بالمعنى المزدوج لآيات القرآن، واتخذ القرآن أيضاً تسمية النور ﴿وَأَنزَلۡنَآ إِلَيۡكُمۡ نُورٗا مُّبِينٗا﴾ [النِّسَاء: 174]؛ وبمعنى العلامات في السموات والأرض التي تقتضي التدبُّر. فمن الإنسان التدبُّر، ومن الإله التدبير والهداية.

يبني الطبري تأويله على ضرب الأمثال؛ لأن صعوبة الآية تكمن في عدم تجرُّد الذهن البشري عن استحضار النور مُعرًّى عن الأشياء الحسية، غير أن وظيفة التأويل هي نقل الدلالة من الصورة الحسية إلى القيمة الأخلاقية: «وهذا مثل ضربه الله للقرآن في قلب أهل الإيمان به»[1]. نرى هنا الإزاحة من المثَل كرمز قائم إلى ما يمثّله، أو إلى المرموز إليه: «فقال مثل نور الله الذي أنار به لعباده سبيل الرشاد؛ الذي أنزله إليهم فآمنوا به، وصدَّقوا بما فيه في قلوب المؤمنين»[2]. يأتي النور، إذاً، هداية لقلوب المؤمنين، والشيئية النورية في الآية (المشكاة، المصباح، الزجاجة...) هي للاعتبار الأخلاقي:

«مثل مشكاة، وهي عمود القنديل الذي فيه الفتيلة، وذلك نظير الكوَّة التي تكون في الحيطان التي لا منفذ لها، وإنما جعل ذلك العمود مشكاةً؛ لأنه غير نافذ، وهو أجوف مفتوح الأعلى، فهو كالكوة التي في الحائط التي لا تنفذ، ثم قال: ﴿فِيهَا مِصۡبَاحٌۖ﴾ [النُّور: 35] وهو السراج، وجعل السراج، وهو المصباح، مثلاً لما في قلب المؤمن من القرآن، والآيات المبينات. ثم قال: ﴿ٱلۡمِصۡبَاحُ فِي زُجَاجَةٍۖ﴾ [النُّور: 35] يعني: أن السراج الذي في المشكاة، في القنديل، وهو الزجاجة، وذلك مثل القرآن، يقول: القرآن الذي في قلب المؤمن؛ الذي أنار الله قلبه في صدره، ثم مثَّل الصدر في خلوصه من الكفر بالله، والشك فيه، واستنارته بنور القرآن، واستضاءته بآيات ربه المبينات، ومواعظه فيها بالكوكب الدريّ، فقال: الزجاجة، وذلك صدر المؤمن الذي

(1) المرجع نفسه، 5/ 426.
(2) المرجع نفسه.

فيه قلبه كأنها كوكب دريٌّ، وإنما يصف صدره بالنقاء من كل ريب وشك في أسباب الإيمان بالله، وبُعده من دَنَس المعاصي، كالكوكب الذي يشبه الدُرَّ في الصفاء، والضياء، والحسن»[1].

من هذا التأويل، يمكن استخلاص مسائل مهمة بالنسبة لطريقة تفسير آية النور عند الطبري، وهي:

1- النزوع الأيقونكلستي الواضح بتحويل الأشياء الحسية لا إلى رموز متعالية أو باطنية، وإنما إلى اعتبارات تصديقية (الإيمان، الهداية) وأخلاقية (الموعظة، النقاء، الصفاء).

2- أهمية المثَل في جعل المماثلة بين الأشياء الحسية (المشكاة، المصباح، الزجاجة) ومدلولاتها التصديقية والأخلاقية (القلب، الإيمان، القرآن، الهداية) هي مناسبة اعتبارية أو تدبُّرية، وليست مطابقة ميتافيزيقية أو باطنية.

3- الفعل أو العمل هو الذي يحقق هذا النزوع الأيقونوكلستي في تجريد الشيئية النورية الواردة في الآية عن كل صورة أيقونية؛ لأن الغرض هو اعتباري وأخلاقي منفصل عن كل زائدة نظرية، أو حسية.

4- احتفظت الكلمة «مَثَل» بقيمتها اللغوية المحضة (دائماً من باب الاحتراس الأيقونكلستي)، لكن ستتخذ في التفاسير الأخرى قيمة رمزية أكثر راديكاليةً خاصة مع ابن سينا، والغزالي، كما سيأتي في أوانه.

«وإنما أريد بقوله ﴿يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَٰرَكَةٍ﴾ [النُّور: 35] أن هذا القرآن من عند الله، وأنه كلامه، فجعل مَثَله ومَثَل كونه من عنده، مَثَل المصباح الذي يوقد من الشجرة المباركة؛ التي وصفها جلَّ ثناؤه في هذه الآية. وعنى بقوله: ﴿يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيٓءُ﴾ [النُّور: 35] أن حجج الله تعالى ذِكْره على خلقه تكاد من بيانها ووضوحها تُضيء لمن فكَّر فيها ونظر، أو أعرض عنها ولها.

---

(1) المرجع نفسه.

﴿وَلَوۡ لَمۡ تَمۡسَسۡهُ نَارٞۚ﴾ [النُّور: 35]، يقول: ولو لم يزدها الله بياناً ووضوحاً بإنزاله هذا القرآن إليهم مُنبّهاً لهم على توحيده، فكيف إذا نبَّههم به، وذكَّرهم بآياته، فزادهم به حُجةً إلى حججه عليهم قبل ذلك، فذلك بيان من الله، ونور على البيان، والنور الذي كان قد وضعه لهم، ونصبه قبل نزوله [...] ويعني بقوله: ﴿نُّورٌ عَلَىٰ نُورٖۗ﴾ [النُّور: 35] هذا القرآن نور من عند الله، أنزله إلى خلقه يستضيئون به ﴿عَلَىٰ نُورٖ﴾ [الزُّمَر: 22] على الحجج والبيان الذي قد نصبه لهم قبل مجيء القرآن، وإنزاله إياه»[1].

نرى هنا الآلية نفسها، وهي إضفاء مدلولات معنوية (الحُجَّة، البيان، الوضوح) على الشيئية الحسية في الآية، حيث يكون المثَل هو الواصل والفاصل، في الوقت نفسه، بين الحسي والمعقول؛ ليدلَّ الحسي (النار) على المعقول أو المعنوي (الحُجَّة)، ويتميّز عنه في الوقت ذاته؛ لأنه دليله لا مطابقه. تأويل الآية مبني في رُمته على العلاقة الحية بين القرآن والقلب، ونزول القرآن على القلب بواردات تُبرزها الشيئية النورية: الهداية، الإيمان، الحُجَّة.

هذا التأويل في شيئية الآية هو تحويل في المضامين التي تحتويها، من الأشياء الحسية والمتداولة إلى المعاني المجرَّدة ذات القيم التصديقية والأخلاقية، وهذا الغالب في هذا النوع من التفاسير.

- 2 -

يدعّمه في ذلك القاضي ابن العربي الذي يستحضر مدلولات مشابهة للطبري، لكن ينفرد بخاصية، وهي أنه يطوّر مفهوم «المثَل» الذي أحجم عنه الطبري، ويرى فيه بمنزلة اللغز اللطيف الذي يتطلب الاكتشاف بأدوات النباهة والتمعُّن: «فمن خفيّ أدلته ضرب الأمثال، والمثل عند قوم بمعنى واحد، كقولهم: شِبه وشَبَه، وعند المحققين: المثل عبارة عن شَبَه المحسوس، وبفتحها عبارة عن شبه المعاني المعقولة، فالإنسان مخالف

(1) المرجع نفسه، 5/ 428.

للأسد في صورته، مشبه له في جرأته وحِدَّته»[1]. معنى ذلك أن فكرة المثل أو الشبه لها كل الميزات الخاصة بالاستعارة، ويكتنفها الالتباس؛ لأنها تصل وتفصل، في الوقت نفسه، بين المثَل وما يمثّله، **تصل** بينهما في المعنى (تشبيه الإنسان بالأسد من حيث الجرأة والشجاعة) **وتفصل** بينهما (عدم تشبيه الإنسان بالأسد من حيث الصورة الجسمية)[2].

إذا كان ابن العربي يحدّد أكثر قيمة المثَل؛ لأن آية النور مبنية في أساسها على هذه الأمثال، إلا أنه يحذّر من المبالغة في التشبيه، ويدعو إلى عدّ أشياء النص على مستوى المعاني المعقولة والمجرَّدة، خاصة في غاياتها الأخلاقية، والعقائدية: «وأنتم عارفون بشبه المعاني، فلا معنى للإطناب معكم فيه، وإذا عرفتم هذه الحقيقة، فقد ضرب الله لنفسه الأمثال في مواضع كثيرة من كتابه في معاني توحيده، وربانيته»[3]. يؤكد على ذلك في «أحكام القرآن»، ساعياً منه إلى وضع قانون في التأويل، أو ميزان في التفسير مبني في أساسه على العدل في النظر والاعتدال في التعبير: «لا خلاف بين المحققين الذين يُنزلون التفسير منازله، ويضعون التأويل مواضعه من غير إفراط ولا تفريط، أن هذا مَثَل ضربه الله لنوره»، وأن ضرب هذا المثَل جاء لغاية تربوية، واستكشافية تُقرّب المعاني الغائرة في التجريد من الفهم البشري المحدود، وأن الغرض هو تأسيس نظرية في المعرفة لا تقوم على التعجيز،

(1) ابن العربي، قانون التأويل، مرجع سابق، ص474.

(2) المعضلة هي أن عدم تشبيه الإنسان بالأسد للاختلاف في الصورة الجسمية، يجعل عدم التشبيه نسبياً من حيث إن الصورة الجسمية لها بعض الأشباه بين الإنسان والأسد، من حيث تمتعهما بخصائص فيزيولوجية مشتركة كالأنف، والعينين، والفم، والأحشاء، على الرغم من التميُّز في الوظائف وأشكال تصرُّف الجسد. هذا الالتباس في الصورة الجسمية هو الذي يمكن أخذه لغزاً لطيفاً في المماثلة، ونفيها في الوقت ذاته؛ لذا يكتفي المفسّرون بالقيمة المعنوية في المماثلة، ويستبعدون القيم الحسية أو التجسيمية، خاصة إذا تعلق الأمر بالمماثلة بين الإنساني والإلهي.

(3) ابن العربي، قانون التأويل، ص474.

أو الاستحالة الراديكالية في المعرفة: «ولا يمكن أن يضرب لنوره المعظَّم مَثَلاً تنبيهاً لخلقه إلا ببعض خلقه؛ لأن الخلق بقصورهم لا يفهمون إلا بأنفسهم ومن أنفسهم، ولولا ذلك ما عرف الله إلا الله وحده»[1].

لا يخرج ابن العربي عن التفسير المتداول، ويحرص على الاحتكام إلى التراث التفسيري السابق عليه، مع تبيان مواطن التماثُل بين الحس والمعنى: «قال علماؤنا: أراد الله منوّر السموات بما خلق فيها من الأنوار المحسوسة كالكواكب، ومنوّر القلوب بما خلق فيها من الهدى، ولذلك قالوا: نور بمعنى: هادي، التفاتاً إلى هذا المعنى»[2]. فالمماثلة واضحة: النور الحسي بالنسبة للكواكب كنور الهدى بالنسبة للقلب. المماثلة، هنا، شبه مرآوية بين الحس والمعنى، بين الرمز وما يرمز إليه. كما أنه يحرص على عدم الغلوّ أو المبالغة في الشبَه، فشدَّد على كتابة «التفاتاً إلى هذا المعنى»، أي: في الحدود المسطَّرة والمضبوطة لهذا المعنى، دون إطناب في الحس، أو مبالغة في الخيال. ويضيف مُبرزاً نزوعه الأيقونكلستي الثابت: «وقالوا: مَثَلُ نوره يعني في قلب المؤمن، تأكيداً للمعنى المذكور، ولا يستقيم التنوير بالهدى إلا بالعلم والعقل، ونهايته اليقين، ومن شروطه العمل الصالح»[3].

فالمعاني المعقولة المستخلصة هي لغاية أخلاقية وعملية، تخلو من الاعتبارات الأيقونية، أو الباطنية، إذ النور يرادف الهداية، والضياء صالح الأعمال. بالقياس إلى ضوء شعاع النور، فإن الطاعات هي أشعة تضيء سبيل المؤمن.

في ضبطه لقانون تأويل آية النور، يعمد ابن العربي إلى توسيع المدلولات التي امتنع سابقوه، ومنهم الطبري، عن الولوج فيها؛ لأنها مدلولات كلامية

(1) ابن العربي، أحكام القرآن، تحقيق محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط3، 2003م، 3/ 404.

(2) ابن العربي، قانون التأويل، ص475.

(3) المرجع نفسه، ص476.

دخلت في العادات والتقاليد الفكرية، عندما كانت التفاسير القديمة تخلو من هذه الاعتبارات الكلامية؛ لأنها كانت لغايات أخلاقية، أو تعبُّدية. غير أن وجود هذه التقاليد الكلامية عند ابن العربي كانت لغرض عقائدي في التنزيه، تتقدَّس فيه الذات عن الأمثال. في تأويله لـ ﴿مَثَلُ نُورِهِۦ كَمِشْكَوٰةٍ﴾ [النُّور: 35]، يقول: «اعلموا أن الباري تعالى نصب الأدلة على معرفة صفاته، وحجب الخلق عن ماهية ذاته حتى يعلموه إذا شاهدوه، فللعيان مزية في البيان [...] فخبَّأ -والله أعلم- معرفة ذاته لمشاهدته، وأقام الأدلة على صفاته بمخلوقاته، ولذلك إذا نظرت إلى الأمثال في الكتاب والسُّنَّة وجدتها على الصفات محالة، وفي بيانها واردة، والذات مخبوءة تحت أستار الجلال والعظمة، يُخبر عنها بالتقديس، فتبيَّن أن هذا المثل وغيره لصفاته»[1].

يبدو واضحاً، إذاً، أن الاعتبار الكلامي دخل في خط التفسير التراثي للقرآن، ليس فقط عند ابن العربي، وإنما أيضاً عند العديد من المفسّرين الذين ضلعوا في الجدال الكلامي في عزّ إنتاجه للمعرفة اللاهوتية الإسلامية، أمثال الزمخشري، والفخر الرازي.

إن مبتغى ابن العربي هو إلحاق الأمثال بالصفات، ونفيها عن الذات؛ لاعتبار مذهبي واضح هو أن الذات يستحيل معرفتها كما تعرف ذاتها، وأن الصفات تشترك معها الأمثال البشرية. غير أن هذا الفاصل بين الذات والصفات هو فصل إبستمولوجي محض في تبيان مواطن التماثُل بين الأشياء الحسية والمعاني المجرَّدة التي تحيل إليها، لبقاء الذات في مجال المخبوء، ومستحيل الاكتناه أو التصوُّر، على العكس من الصفات التي يمكن إدراكها ذهنياً، وفهمها بالمقارنة وضرب الأمثال.

علاوةً على ذلك، فإن ابن العربي يجعل من تأويل آية النور فضاءً لأنتروبولوجيا روحية قائمة على المماثلة بين أشياء الآية ونظام الإنسان الميتافيزيقي والعملي: «فضرب مثلاً للهدى النور، وللقلب المشكاة،

(1) المرجع نفسه، ص478.

وللإيمان المصباح، وللصدر الزجاجة، ولصفاء الصدر وانشراحه الكوكب المضيء، وللاستضاءة سداد المعارف وصلاح الأعمال، وللإيقاد من الزيت الاستمداد من بحر المعارف، وللشجرة انقسام القلوب»[1].

فالأشياء التي تنص عليها الآية هي رموز لوضع أنتروبولوجي وأنطولوجي يعكس النظام الروحي لدى الإنسان في صفاء القلب، وانشراح الصدر، وخلوص الإيمان، وإمداد المعرفة. فالمعاني التي يستخلصها ابن العربي هي المعاني الروحية لا الدلالات الحسية، وألطفها، بناءً على لطافة المثَل الذي أشار إليه، مسك العصا من الوسط بين المدلول الظاهر والمعنى الباطن: «ووراء هذا وجوه من التأويل في الظاهر، ومعان في الباطن، هذا وسط منها في الحالين، فخذوها دستوراً، واتخذوها قانوناً»[2].

السؤال الممكن استحضاره في هذا السياق: هل الوسطية التي اختارها ابن العربي لها مسوّغ مذهبي خاص، فيما وراء خلوّ كتاباته من مسوّغ أيقوني بارز؟ بتعبير آخر: هل سعى إلى مجاوزة التراث التفسيري السابق عليه بإدراج مسائل كلامية يتحكَّم فيها دون أن تزج به في المبالغة، أو الباطنية؟ يبدو أنه كان حذراً في استعمال الكلمات، وسياسة التفسير القرآني، يوهم بأنه يلج في اعتبار كلامي مكثَّف، لكن سرعان من يحيد عنه باعتبار أخلاقي نافذ. نُدرك ذلك عندما يتكلم عن تأويل بعض رموز آية النور بشخصيات تذكّرنا بالتأويل الباطني المستهجَن على أنه تأويل ذرائعي، أو إيديولوجي غرضه الانتصار لطائفة، أو عشيرة، كما رأينا ذلك في الفصل الثاني من هذه الدراسة حول تشبيه علي وفاطمة بالبحرين، والحسن والحسين باللؤلؤ والمرجان:

«ومن غريب الأثر أن بعض علمائنا الفقهاء قال: إن هذا مَثَل ضربه الله لإبراهيم، ومحمد، ولعبد المطلب، وابنه عبد الله، فالمشكاة هي الكُوَّة بلغة الحبشة، فشبَّه عبد المطلب بالكوَّة فيها القنديل، وهو الزجاجة، وشبَّه عبد

(1) المرجع نفسه، ص479.

(2) المرجع نفسه.

الله بالقنديل وهو الزجاجة، ومحمد كالمصباح، يعني من أصلابهما؛ وكأنه كوكب دريٌّ وهو المشتري، يوقد من شجرة مباركة، يعني: إرث النبوَّة، من إبراهيم وهو الشجرة المباركة، يعني: حنيفية لا شرقية ولا غربية، لا يهودية ولا نصرانية، يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار. يقول: يكاد إبراهيم يتكلم بالوحي من قبل أن يوحى إليه، نورٌ على نور، إبراهيم ثم محمد»[1]. ويستطرد قائلاً: «وهذا كله عدول عن الظاهر، وليس يمتنع في التمثيل أن يتوسَّع المرء فيه، ولكن على الطريقة التي شرعناها في قانون التأويل، لا على الاسترسال المطلق الذي يُخرج الأمر عن بابه، ويُحمّل اللفظ ما لا يطيقه»[2].

معنى ذلك أن ابن العربي كان يعمل على استحداث قانون في تأويل الآية مبني على الميزان في اللسان، والاعتدال في التقدير، يجد به توازُناً بين الظاهر والباطن، دون حرفية تسقط في التجسيم والتعطيل، ودون باطنية تتيه في التشفير، والترميز. المغزى هو تفادي الاسترسال في الدلالة، أو تحميل الألفاظ معاني لا تتلاءم معها، «ونخلع لكم قشراً من الظواهر عن لباب الباطن»[3].

- 3 -

يختلف تفسير أبي الفرج ابن الجوزي (ت 597هـ/ 1201م) الذي كان معاصراً للقاضي ابن العربي الإشبيلي، وللمتصوف ابن عربي المرسي. ينخرط تفسيره في الآلية نفسها، وهي الاحتكام إلى الأقوال المتواترة عن المفسّرين القدامى، واستنباط دلالات أخلاقية من الأشياء النصية: «قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۚ﴾ [النُّور: 35] فيه قولان: أحدهما: هادي السموات والأرض، رواه ابن أبي طلحة عن ابن عباس، وبه قال أنس بن مالك، وبيان هذا أن النور في اللغة: الضياء، وهو الذي تصل به الأبصار إلى مبصراتها،

(1) ابن العربي، أحكام القرآن، 3/ 405.
(2) المرجع نفسه، 3/ 404-405.
(3) ابن العربي، قانون التأويل، ص480.

فورد النور مضافاً إلى الله تعالى؛ لأنه هو الذي يهدي المؤمنين، ويبيّن لهم ما يهتدون به، والخلائق بنوره يهتدون»[1].

الملاحظ في هذا التفسير هو تأسيس لنظرية في المعرفة قائمة على نظامين مختلفين:

1- **نظام النور**؛ الذي هو مَثَل الإله في تنوير الموجودات وهدايتها، ويتميَّز النور بالإشعاع، واستحالة رؤيته في ذاته مخافة الانخطاف، ككناية عن جهل حقيقة الإله، واستحالة معرفته كما يعرف ذاته.

2- **نظام الضياء** الذي يتيح التمييز بين الأشياء لمعرفتها والفصل بينها، والضياء سليل النور مثل الموجودات مخلوقة عن الإله.

ثم يردف بذكر القول الثاني: «والثاني: مُدبّر السموات والأرض، قاله مجاهد والزجاج، وقرأ أبي بن كعب، وأبو المتوكل، وابن السميفع: «الله نوَّر» بفتح النون والواو وتشديدها ونصب الراء، «السموات» بالخفض «والأرض» بالنصب»[2].

لا يختلف هذا التفسير عن الطبري سوى في بعض التفاصيل الهامشية، لكن الشيء الملاحَظ، علاوةً على التمييز بين النور والضياء، قصد التفريق ميتافيزيقياً بين الحق والخلق، والتفريق معرفياً بين وظيفة النور في الإشعاع ووظيفة الضياء في التمييز بين الأشياء؛ هو الاعتبار اللغوي البارز في الانتقال من الاسم نور إلى الفعل نوَّر، مع بقاء اسم الفاعل المدبّر أو الهادي حاسماً في هذا التفسير.

في تأويله للآية ﴿مَثَلُ نُورِهِۦ﴾ [النُّور: 35]، فإن هاء الكناية غير متَّفق عليها من بين المفسّرين الذين يورد أسماءهم، فهي ترجع إلى الله (ابن عباس)، أو إلى المؤمن (أبيّ بن كعب)، أو إلى النبي محمد (كعب)، أو إلى القرآن

(1) ابن الجوزي، زاد المسير في علم التفسير، المكتب الإسلامي، بيروت - دمشق، ط3، 1984م، 6/ 40.

(2) المرجع نفسه.

(سفيان). الشيء الجليّ في هذا التفسير هو تعداد سلسلة المفسّرين وأقوالهم مرجعية تراثية، أو ذات جمعية لا مناص منها، تدخُل في تشكيل التفسير مؤسسة تأويلية مبنية على التواتر.

نرى في هذا التفسير تلازُم الاعتبار البياني من أجل شرح وافٍ لكلمات الآية، والاحتكام التراثي لسلسلة من الأقوال المتواترة، فبدا مكثَّفاً وغنياً بالإشارات النحوية، والأسلوبية، والاقتباسات المتنوّعة. فقط في كلمة «دريّ»، فإن ابن الجوزي يستحضر كوكبة من الصيغ والأقوال التي تقرأ تارةً «دُريّ» (ضم الدال) بمعنى النيّر، وتارةً «دِرّي» (كسر الدال) بمفهوم الطالع، وتارةً أخرى «دَريء» (بالهمزة) بمدلول الملتمع. لا شك أن ابن الجوزي كان يستحضر هذا الثراء اللغوي المتعدد الدلالات (polysémie) علامة على تنوُّع القراءات والمعاني، ولكي يستنفد الآية من كل وجوه الممكنة. هذا بالنسبة للاعتبار اللغوي الحامل لإمكانات دلالية وفيرة.

أما من حيث الاعتبار المذهبي، فإنه يضع لرموز الآية موضوعات محدَّدة، ويَعدّ المثَل الوارد في الآية جاء ينعتُ أساسيات الدين، لخَّصها كما يلي: «شبَّه نور محمد ﷺ بالمصباح النيّر؛ فالمشكاة جوف رسول الله ﷺ، والمصباح النور الذي في قلبه، والزجاجة قلبه، فهو من شجرة مباركة وهو إبراهيم عليه السلام؛ لأن أكثر الأنبياء من صُلبه ﴿لَّا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ﴾ [النُّور: 35]، لا يهودي ولا نصراني، يكاد محمد ﷺ يتبيَّن للناس أنه نبي ولو لم يتكلَّم»[1].

نرى هنا أنتروبولوجيا روحية واضحة كالتي نعهدها في التأويل الباطني، قام بتطبيقها حصراً على شخص النبي، ليطبّق الرمزية ذاتها على المؤمن: «شبَّه نور الإيمان في قلب المؤمن بالمصباح، فالمشكاة قلبه، والمصباح نور الإيمان فيه؛ وقيل: المشكاة صدره، والمصباح القرآن والإيمان اللذان في صدره، والزجاجة قلبه، فكأنما مما فيه من القرآن والإيمان كوكب مضيء

(1) المرجع نفسه، 6/ 44.

توقَّد من شجرة وهي الإخلاص»[1]. هذا التفسير الأنتربولوجي الروحي يبتغي غاية أخلاقية جليَّة هي جُملة الأعمال الصالحة والطاعات التي يضطلع بها المؤمن، وتُكسبه نوراً وهدايةً بالمعنى المضاف للآية. تتوسّع رمزية النور لتشتمل أيضاً على القرآن بوصفه هرمينوطيقا روحية، يُعدّد فيها المفسّر المجال والخصال: «شبَّه القرآن بالمصباح يُستضاء به ولا ينقص، والزجاجة قلب المؤمن، والمشكاة لسانه وفمه، والشجرة المباركة شجرة الوحي، تكاد حُجج القرآن تتضح وإن لم يُقرأ؛ وقيل: تكاد حجج الله تضيء من فكَّر فيها وتدبَّرها ولو لم ينزل القرآن، ﴿نُّورٌ عَلَىٰ نُورٍ﴾ [النُّور: 35]، أي: القرآن نور من الله لخلقه، مع ما قد قام لهم من الدلائل والأعلام قبل نزول القرآن»[2].

بعد الوفرة اللغوية والأسلوبية التي وظَّفها ابن الجوزي في تفسير آية النور، وبعد المرجعية التراثية التي استعان بها في تدعيم تفسيره، وإعطائه السند والمشروعية، نرى أنه انتقل إلى مستوى أعلى من التقدير، وهو المعنى الأنتربولوجي الروحي بتعمير رموز الآية (النور، المصباح، الزجاجة، الشجرة) بموضوعات تأسيسية لجوهر الدين (النبي محمد، المؤمن، القرآن). كما أنه يُبرز البُعد الهرمينوطيقي لفكرة المثَل الذي يرى فيه عُنصراً حاسماً في التقريب بين الإلهي والبشري، وهو عُنصر الفهم: «قوله تعالى: ﴿وَيَضْرِبُ ٱللَّهُ ٱلْأَمْثَالَ﴾ [إبراهيم: 25] أي: ويُبيّن الله الأشباه للناس تقريباً إلى الأفهام، وتسهيلاً لسُبُل الإدراك»[3]. فهل كان بالإمكان إدراك الحقائق المتعالية إذ لم يُتح للإنسان الوصول إليها من جنسه، أي: من عاداته اللغوية، وتقاليده النظرية؟ يعمل المثَل على تقريب الذهن البشري من مجالات تفوقه من حيث الغَوْر والغموض. فهي تتغلَّف في رموز يسعى إلى فكها، أو في حُجُب يعمل على إماطة اللثام عنها. ويساعده المثَل (الاستعارة، المجاز، الأسلوب

(1) المرجع نفسه، 6/ 44-45.

(2) المرجع نفسه، ص45.

(3) المرجع نفسه.

البياني... إلخ) في القيام بهذه الوظيفة الكشفية؛ التي تتخذ صيغة إجراءات هرمينوطيقية.

ب- التأويل العرفاني والإشراقي: ابن سينا والغزالي:

إن التفسير التراثي كان عبارة عن تراث تفسيري خالص لم يتعدَّ التنسيق اللغوي، والاعتبار الأخلاقي المصاحب له، في هرمينوطيقا حذرة جداً من الخوض في مسائل تعدّها اجتهادات بشرية (المسائل الكلامية) أو تأمُّلات باطنية (المسائل العرفانية).

يختلف الأمر تماماً مع ابن سينا، والغزالي، حيث سنجد تراكيب عقلية معقَّدة، وتوظيفات فلسفية وإشراقية في تأويل آية النور؛ بالاعتماد على منظومة ميتافيزيقية هي نظرية الفيض والعقول المفارقة. سينتقل التفسير، إذاً، من المعطى اللغوي والأخلاقي المحض إلى الاعتبار الأمثولي والرمزي المركَّب. هذا ما توصَّل إليه لوي غاردي في دراسة حول ابن سينا يقرّ فيها بالتفسير الأمثولي الذي انتهجه الشيخ الرئيس، «تفسير أمثولي بنمط فلسفي»[1].

رأينا في الفصول السابقة الدور الذي تلعبه الأمثولة (l'allégorie) وهو دور رمزي يذهب أكثر نحو التركيب العقلي، والاستثمار البلاغي، وهذا ما فعله ابن سينا توفيقاً بين المذهب الفلسفي والتأويل القرآني.

- 1 -

في الفصل العاشر من النمط الثالث «في النفس الأرضية والسماوية»، نجد إشارة مقتضبة لرموز آية النور في ضوء علم النفس السينوي؛ الذي يعدّ النفس جوهراً يتمتع بقوى وكمالات، وينقسم إلى عقلين: العقل النظري في استنباط الرأي الكلي، والعقل العملي في استنباط الواجب. يأتي تفسير آية

(1) Louis Gardet, La pensée religieuse d'Avicenne, Paris, J. Vrin, 1951, p. 139, coll. «Etudes de philosophie médiévale», n° 41.

النور بناءً على نظرية العقول عندما يقسّم القوى إلى قوة استعدادية، يقابلها العقل الهيولاني، وهو «المشكاة»، وقوة متفرّعة ترتبط بالمعقولات:

«إما بالفكرة وهي «الشجرة الزيتونة» إن كانت ضعفى، وإما بالحدس فهي «زيت» أيضاً إن كانت أقوى من ذلك، فتسمى عقلاً بالملكة، وهي الزجاجة والشريفة البالغة منها قوة قدسية، يكاد زيتها يُضيء ولو لم تمسسه نار. ثم يحصل لها بعد ذلك قوة وكمال. أما الكمال، فأن تحصل لها المعقولات بالفعل مشاهدة متمثلة في الذهن، وهي نور على نور؛ وأما القوة، فأن يكون لها أن يحصل المعقول المكتسب المفروغ منه كالمشاهد، متى شاءت من غير افتقار إلى اكتساب، وهو «المصباح»، وهذا الكمال يُسمى عقلاً مستفاداً، وهذه القوة تسمى عقلاً بالفعل؛ والذي يُخرج من الملكة إلى الفعل التام، ومن الهيولاني أيضاً إلى الملكة، فهو العقل الفعَّال وهو «النار»»[1].

لا يمكن فهم هذا التفسير الأمثولي سوى في ضوء الفلسفة السينوية؛ التي تتبنَّى منظومة ميتافيزيقية من العقول المفارقة بينها تراتُب. ما هذه العقول إذاً؟ في العديد من الكتب والرسائل، مثلاً «**النجاة**» و«**الرسالة الرابعة في الحدود**»، يقدم ابن سينا مختصراً عن هذه العقول، يساعدنا على فهم الربط بينها وبين رموز الآية. فالعقول هي **العقل النظري** «قوة للنفس تقبل ماهيات الأمور الكلية من جهة ماهي كلية»[2]؛ و**العقل العملي** «قوة للنفس هي مبدأ لتحريك القوة الشوقية إلى ما يختار من الجزئيات من أجل غاية مظنونة»[3].

والعقل النظري يتركّب من:

---

(1) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، تحقيق وتقديم سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، ط2، 1968م، 2/ 390-392.

(2) ابن سينا، كتاب النجاة، تحقيق ماجد فخري، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1982م، ص204.

(3) المرجع نفسه.

1- **العقل الهيولاني**: «قوة للنفس مستعدة لقبول ماهيات الأشياء مجرَّدة عن المواد»[1].

2- **العقل بالملكة**: «استكمال هذه القوة حتى تصير قوة قريبة من الفعل بحصول الذي سماه في كتاب البرهان عقلاً»[2].

3- **العقل بالفعل**: «استكمال النفس في صورة ما أو صورة معقولة حتى ما، شاء عقلها، وأحصرها بالفعل»[3].

4- **العقل المستفاد**: «ماهية مجرَّدة عن المادة، مترسّخة في النفس على سبيل أصول من خارج[4]».

5- **العقل الفعَّال**: «ماهية مجرَّدة عن المادة أصلاً؛ جوهر صوري ذاته ماهية مجرَّدة في ذاتها لا بتجريد غيرها عن المادة؛ ماهية كل موجود؛ يُخرج العقل الهيولاني من القوة إلى الفعل بإشراقه عليه»[5].

هذه الهَرَمية بين العقول ليست ثابتة، وإنما هي حَرَكية تُبرز اتصال النفس بالعقل الفعَّال عبر مجموعة من العقول المستفادة مما يأتي فوقها، وينقلها من القوة إلى الفعل بتحريك الرغبة والشوق في النفس من أجل كسب معرفة، أو أداء واجب. إذا ترجمنا هذه العقول النظرية، وربطناها برموز الآية، فإننا سنحصل على المخطط التالي بالاعتماد على شرح نصير الدين الطوسي لـ: «الإشارات والتنبيهات» وعلى الرسالة السادسة:

---

(1) ابن سينا، الرسالة الرابعة: في الحدود، في: تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات، دار العرب، القاهرة، ط2، 1989م، ص80.

(2) المرجع نفسه.

(3) المرجع نفسه.

(4) المرجع نفسه.

(5) ابن سينا، «رسالة في الحدود»، في: تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات، دار العرب، القاهرة، ط2، 1989م، ص80-81؛ ابن سينا، كتاب النجاة، تحقيق ماجد فخري، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1982م، ص204-205.

1- «**المشكاة**» تقابل «العقل الهيولاني» من حيث اختلاطه بالمادة، واستعداده لقبول النور.

2- «**الزجاجة**» تقابل «العقل بالملكة» من حيث شفافيته، وقابليته التامة للنور.

3- «**المصباح**» يقابل «العقل بالفعل» من حيث إنه ينير غيره بذاته، ويُكمّل ما نَقُص في النفس.

4- «**نور على نور**» يقابل «العقل المستفاد» من حيث كونُه النور الذي يسطع على نور آخر هو النفس.

5- «**النار**» تقابل «العقل الفعّال» من حيث إشراقه على العقل، ونقله من القوة إلى الفعل (إشعال المصباح).

6- «**الشجرة المباركة**» تعادل «الفكرة» من حيث التشعُّب، والتخيُّل، والقيام بالوظائف المنطقية المعقَّدة، والمجهدة (تحليل، تركيب، استنباط).

7- «**الزيت**» يعادل «الحدس» من حيث إدراكه للحدود الوسطى دُفعةً بلا حركة، ومن حيث خلوصه كخلوص الزيت المستخلَص من الزيتون.

نرى بوضوح أن تفسير الآية بالاعتماد على المذهب الفلسفي القائم على نظرية العقول هو نتيجة رغبة، دفينة أو مدروسة، في إعطاء المذهب الفلسفي سنداً دينياً. قد تكون هذه المبادرة تنمُّ عن ذرائعية غير مصرَّح بها، وهي تبرير المذهب بالقرآن، لكن ليست الأمور بهذه السهولة المبتذلة.

ينبغي النظر في هذه المبادرة التأويلية رغبة سينوية في تقريب الفلسفة من الدين، بل وتأسيس فلسفة في الدين تعتمد على استثمار الخطاب الفلسفي في الفهم النظري للدين، والنظر في طريقة تمفصل «اللوغوس» (logos) نظاماً خطابياً قائماً على البرهان الفلسفي، و«الميتوس» (muthos) نظاماً رمزياً قائماً على رؤية شاعرية وحكائية، كما يذهب بيتر هيث[1].

---

(1) Peter Heath, Allegory and Philosophy in Avicenna (Ibn Sina), Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1992, p. 8.

ستتوطّد رؤية ابن سينا الفلسفية أكثر في الرسالة السادسة من «**تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات**» عنوانها «رسالة في إثبات النبوات وتأويل رموزهم وأمثالهم». فهي دراسة مستفيضة تطبّق الإجراءات نفسها على آية النور؛ بالاعتماد على لغة فلسفية مقتبَسة من نظرية العقول. الغرض هو تبيان العلاقة بين الشيء بالذات، أي: بالفعل؛ والشيء بالعرض، أي: بالقوة، أو الشيء المستعار. فالنور هو بالذات ينقل الأشياء من القوة إلى الفعل بجعلها مرئية؛ والنار هي بالذات تنقل الأشياء من القوة إلى الفعل بجعلها ساخنة... إلخ.

ثم يفسّر ابن سينا الأسباب القائمة بذاتها كالمحرّك الأول الذي لا يتحرك بمفهوم أرسطو، أو الواجب الوجود بذاته بالمفهوم الفلسفي، أو الحق بالمفهوم الصوفي، أو الإله بالمعنى اللاهوتي... إلخ؛ والأسباب غير القائمة بذاتها، وهي الأشياء المستفادة في وجودها من غيرها. فالقائم بذاته له وجود حقيقي، والقائم بغيره له وجود مستعار. ينطبق هذا على الآية: ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۚ﴾ [النُّور: 35]؛ لأن النور ما هو قائم بذاته، ويُخرج غيره من القوة إلى الفعل بأن يجعله مرئياً وموجوداً، لكنه وجود مستفاد، أو مستعار غير قائم بذاته:

«فأقول: النور اسم مشترك لمعنيين: ذاتي ومستعار. الذاتي هو كمال المشف من حيث هو مشف، كما ذكر أرسطاطاليس. والمستعار على وجهين: إما الخير، وإما السبب الموصل إلى الخير. ههنا هو القسم المستعار بكليّ في قسميه، أعني الله تعالى خيراً بذاته، وهو سبب لكل خير [...]. وقوله ﴿ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۚ﴾ [النُّور: 35] عبارة عن الكل، وقوله مشكاة فهو عبارة عن العقل الهيولاني، والنفس الناطقة؛ لأن المشكاة متقاربة الجدران، جيّدة التهيُّؤ للاستضاءة [...] فالرموز بالمشكاة هو العقل الهيولاني الذي نسبته إلى العقل المستفاد كنسبة المشكاة إلى النور؛ والمصباح هو عبارة عن العقل المستفاد بالفعل؛ لأن النور كما هو كمال للمشف كما حد به الفلاسفة، ومخرج له من القوة إلى الفعل، ونسبة العقل المستفاد إلى

العقل الهيولاني كنسبة المصباح إلى المشكاة؛ وقوله ﴿زُجَاجَةٍ﴾ [النُّور: 35]، لما كان بين العقل الهيولاني والمستفاد مرتبة أخرى، وموضع آخر نسبةً كنسبة الذي بين المشف والمصباح [...] ثم قال بعد ذلك ﴿كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ﴾ [النُّور: 35] ليجعلها الزجاج الصافي المشف لا الزجاج المتلوّن الذي لا يستشف، فليس شيء من المتلونات يستشف؛ ﴿يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَٰرَكَةٍ زَيْتُونَةٍ﴾ [النُّور: 35] يعني به القوة الفكرية التي هي موضوعة، ومادة للأفعال العقلية، كما أن الدهن موضوع، ومادة للسراج؛ ﴿لَّا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ﴾ [النُّور: 35] في اللغة: الشرق حيث يشرق منه النور، والغرب حيث فيه يفقد النور، ويستعار الشرق حيث يوجد فيه النور، والغرب حيث يفقد فيه النور»(1).

ليست الشجرة شرقية ولا غربية من حيث إن القوة الفكرية ليست من القوة النطقية المحضة الخالصة النور، ولا من القوة الحيوانية البهيمية المنعدمة النور، فقد تحتمل شيئاً يتّسم بالإدراك المباشر، وهو الحدس النابع من الفكر كما ينبع الزيت من الزيتون، ويقوم الزيت بإشعال الفتيلة كما يُشعل الحدس عقل الإنسان؛ ويضيف: ﴿يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيٓءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ﴾ [النُّور: 35]، مدح القوة الفكرية، ثم قال: «ولو مسها يعني بالمسّ الاتصال والإفاضة، وقوله ﴿نَارٌ﴾ [النُّور: 35] لما جعل النور المستعار ممثلاً بالنور الحقيقي، وآلانه، وتوابعه»(2). بهذه الرابطة الأصلية بين الفكرة والحدس، فإن ابن سينا لا يُبرهن فقط على تراتُبية العقول في الوظائف (architectonique)، وإنما يُبرز شيئاً مذهبياً حاسماً، وهو العلاقة الوطيدة بين الفلسفة والعرفان، شيء لم تنفك العديد من كتاباته على البرهنة عليه، خصوصاً الجزء الرابع من «الإشارات والتنبيهات» المخصَّص للتصوف.

---

(1) ابن سينا، «رسالة في إثبات النبوات»، في: تسع رسائل، مرجع سابق، ص125-127.

(2) ابن سينا، الرسالة السادسة: في إثبات النبوات وتأويل رموزهم وأمثالهم، في: تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات، مرجع سابق، ص127.

يُصدّق ذلك أن من بين القوى العقلية التي أوردها ابن سينا بناءً على نظرية ميتافيزيقية تمتد إلى أرسطو، والأفلاطونية المحدثة، هناك القوة القُدسية من اجتماع العقل الفعَّال (النار) والعقل بالملكة (الزجاجة). ترجمة ذلك أن الإنسان الذي وصل إلى درجة أرقى من تلقي الفيض (الوحي بالنسبة للنبي، الاختصاص والإلهام بالنسبة للعارف) هو في درجة قبول الصور الكونية في مرآة ذاته من حيث شفافيتها، وحدسها: «فممكن إذاً أن يكون شخص من الناس مؤيَّد النفس لشدة الصفاء، وشدة الاتصال بالمبادئ العقلية إلى أن يشتعل حدساً، أعني: قبولاً لها من العقل الفعَّال في كل شيء، وترتسم فيه الصورة؛ التي في العقل الفعَّال إما دفعةً واحدةً، وإما قريباً من دفعة ارتساماً لا تقليدياً، بل بترتيب يشتمل على الحدود الوسطى [...] وهذا ضرب من النبوَّة، بل أعلى قوى النبوَّة، والأولى أن تُسمى هذه القوة قوة قُدسية، وهي أعلى مراتب القوى الإنسانية»(1).

يمكن القول: إن ابن سينا وجد في آية النور ضالّته، ليس على سبيل التفسير الاصطلاحي، وإنما على صعيد التأويل الرمزي والعرفاني، يُبيّن به العلاقة الوثيقة بين الفلسفة والدين من جهة، وبين الفلسفة والتصوف من جهة أخرى، أي: على مستوى الفكرة المبنية بالاجتهادات العقلية، والحدس المحصول عليه بالاشتغال الملهم في ذات العارف.

- 2 -

ستكون للغزالي رؤية مماثلة كالتي تبنَّاها ابن سينا، لكن تختلف عنها في الصيغة والمذهب. إذا كان الاختلاف بين الفكرة والحدس يعكس التمايُز بين الفيلسوف والعارف (ويمكن تعداد مجموعة من الثنائيات المتلازمة: العقل/ القلب، الفلسفة/ التصوف، البرهان/ العرفان... إلخ)، فإن هذا التمايُز يأتي

(1) ابن سينا، الشفاء، تحقيق يان باكوش، المجمع العلمي التشكوسلوفاكي، براغ، 1956م، ص246.

من درجة الاستعداد، وقبول الفيض. يقدّم الغزالي لمحة عن ذلك عندما يقول: «اعلم أن الحكماء اختلفوا في هذا الاستعداد هل هو متشابه في جميع أشخاص النوع أم مختلف؟ فقالت جماعة: إنها متشابهة في هذا الاستعداد، وإنما الاختلاف راجع إلى استعمال ذلك الأمر المستعد في نوع من العلم دون نوع، فيخرج إلى الفعل فيظهر الاختلاف. وقالت جماعة: إنها مختلفة الاستعداد على حسب اختلاف الأمزجة، وما يخرج منها إلى الفعل، فإنما يخرج ذلك على حسب ذلك الاستعداد، وليس حكمها حكم الهيولى في أنها قابلة لكل صورة»[1].

لاشك أن الاستعدادات تختلف حسب اختلاف القوابل البشرية، بين نبي له القبول الخالص في تلقي الوحي، وعارف له الحدس الخالص في الحصول على الفيض والإلهام، وفيلسوف له الفكرة الناصعة في تركيب المقدمات المنطقية للحصول على النتائج... إلخ.

على غرار ابن سينا، يقرأ الغزالي آية النور في ضوء نظرية العقل، كما نجد ذلك في «**معارج القدس**» حيث يخصص بعض الصفحات في تفسير الآية. تبدو بصمة ابن سينا واضحة في هذا المضمار:

«فالمشكاة مثل العقل الهيولاني. فكما أن المشكاة مستعدة لأن يوضع فيها النور، فكذلك النفس بالفطرة مستعدة لأن يفيض عليها نور العقل، ثم إذا قويت أدنى قوة، وحصلت لها مبادئ المعقولات فهي الزجاجة؛ فإن بلغت درجة تتمكن من تحصيل المعقولات بالفكرة الصائبة فهي الشجرة؛ لأن الشجرة ذات أفنان، فكذلك الفكرة ذات فنون؛ فإن كانت أقوى، وبلغت درجة الملكة، فإن حصل لها المعقولات بالحدس فهي الزيت؛ فإن كانت أقوى من ذلك فيكاد زيتها يضيء، فإن حصل له المعقولات كأنه يشاهدها

(1) الغزالي، معارج القدس في مدارج معرفة النفس، مطبعة الاستقامة، القاهرة، (د. ت)، ص44.

ويطالعها فهو المصباح؛ ثم إذا حصلت له المعقولات فهو نور على نور. العقل المستفاد على نور العقل الفطري؛ ثم هذه الأنوار مستفادة من سبب هذه الأنوار بالنسبة إليه كالسرج بالنسبة إلى نار عظيمة طبقت الأرض، فتلك النار هي العقل الفعَّال المفيض لأنوار المعقولات على الأنفس البشرية، وإن جعلت الآية مثالاً للعقل النبوي، فيجوز لأنه مصباح يوقد من شجرة أمرية مباركة نبوية، زيتونة أمية لا شرقية طبيعية ولا غربية بشرية، يكاد زيتها يضيء ضوء الفطرة وإن لم تمسسه نار الفكرة، نور من الأمر الربوبي على نور من العقل النبوي، يهدي الله لنوره من يشاء»[1].

عندما نقرأ هذا التأويل، لا نجده يختلف في مضمونه عن تأويل ابن سينا، بحكم اللجوء إلى نظرية العقول (الهيولاني، المستفاد، الملكة، الفعَّال) في النسق الفلسفي العريق، لكن الإزاحة الطفيفة التي يحققها الغزالي هي في أسلوب العرض، وفي إدراج عناصر أخرى لم تكن عند ابن سينا، وعنيتُ بذلك مفهوم الاستعداد، والفطرة، والعقل النبوي، والأمر الربوبي. هذه الإزاحة أملتها الضرورة المذهبية؛ التي تتطلب معجماً مختلفاً على الرغم من تواجُد الغزالي في المجال المشترك بين الفلسفة والدين.

إذا استعدنا الرموز في هذا النص، فإننا نتحصل على ما يلي:

1- **المشكاة** تعادل العقل الهيولاني: استعدادها لحصول النور يعادل حصول النفس لنور العقل بالفطرة.
2- **الزجاجة** تعادل الملكة في الحصول على المعقولات.
3- **الشجرة** تساوي حصول النفس على الفكرة: مثلما الشجرة متشعّبة بالأوراق، والأغصان، والجذوع، والفروع، كذلك الفكرة متشعّبة بالخواطر، والخيالات، والتصوُّرات.
4- **الزيت** يعادل الحصول على المعقولات بالحدس من حيث صفاؤه، وخلوصه.
5- **المصباح** يساوي بلوغ النفس المعقولات بالمشاهدة، والتأمُّل.

(1) المرجع نفسه، ص45-46.

6- **نور على نور** يعادل نور العقل المستفاد في فيضه على نور العقل الفطري.

7- **النار** تعادل العقل الفعَّال في توهُّجه، وتوجُّهه؛ لإنارة النفوس البشرية الجزئية.

ما كان عند ابن سينا «الحدس»، أصبح عند الغزالي «الفطرة»، عندما يقول: «يكاد زيتها يضيء ضوء الفطرة لو لم تمسسه نار الفكرة»؛ والنور النابع هو نور الأمر الربوبي نحو نور العقل النبوي، ويقصد بذلك الوحي. ما كان عند ابن سينا محض فلسفة عقلية، سيضحى عند الغزالي فلسفة نبوية تنبني على العقل والشرع. يُصدّق ذلك الفصل الموالي المعنوَن بـ: «بيان تظاهر العقل والشرع، وافتقار أحدهما إلى الآخر». إذ يصف العقل بالأساس، والشرع بالبناء، ولا يقوم أحدهما دون الآخر؛ إذ لا بناء شرعي دون أساس عقلي يقوم عليه؛ ولا أساس عقلي دون بناء شرعي يكمّله؛ ويشبّه العقل بالبصر والشرع بالشعاع: فلا عين ترى بلا شعاع، ولا شعاع يقوم دون عين. تطال هذه التشبيهات آية النور ذاتها عندما يقول: «وأيضاً فالعقل كالسراج، والشرع كالزيت الذي يمدُّه، فما لم يكن زيت لم يحصل السراج، وما لم يكن سراج لم يضئ الزيت، وعلى هذا نبَّه الله سبحانه بقوله تعالى ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۚ﴾ [النُّور: 35] إلى قوله ﴿نُّورٌ عَلَىٰ نُورٖۗ﴾ [النُّور: 35]. فالشرع عقل من خارج [= الفكرة] والعقل شرع من داخل [= الفطرة]، وهما متعاضدان بل متحدان [...] ولكونهما متحدين قال: ﴿نُّورٌ عَلَىٰ نُورٖۗ﴾ [النُّور: 35] أي: نور العقل ونور الشرع»[1].

بهذا التأويل ينفصل مفهوم الغزالي لآية النور عن تصوُّر ابن سينا لها، بحكم الخيارات المذهبية، أو النظرية المتمايزة.

غير أن تأويل الغزالي يتخذ أبعاداً أخرى، أكثر إشراقيةً من وجهة نظر النزوع الأيقوني، في «**مشكاة الأنوار**»[2] التي تُعدُّ أكمل تفسير رمزي لآية

---

(1) المرجع نفسه، ص46-47.

(2) كانت هنالك شكوك حول نسبة «مشكاة الأنوار» إلى الغزالي من حيث الأسلوب =

النور في فكر الغزالي. قيمة هذه الرسالة أنها تتداول مسائل أكثر ما نجدها في التأويل الصوفي والعرفاني مثل: النور، والسر، والتجلي.

يبدأ الغزالي في الفصل الأول من الرسالة في تبيان أن النور يختص به الإله وحده، فهو الحقيقة؛ وما عداه هو مجاز، أي: الكائنات كلها. كذلك يتخذ منطوق «النور» دلالات مختلفة تبعاً للاستعدادات:

1- مدلول النور هو الظهور عند عامة الناس، وهو نور مضاف؛ لأنه يظهر للإنسان بعد زوال الظلمة، ويبطُن عنه بحلول العتمة؛ وهذا النور قائم على الحس، وهو عضو البصر؛ وهو نور متعدّد بتعدُّد الموضوعات التي ينبع منها: نور الشمس، نور القمر، نور المصباح، نور العين... إلخ.

2- مدلول النور هو الحكمة عند الخواص بالانتقال من البصر (العين) إلى البصيرة (العقل).

3- مدلول النور هو السر المنيع عند خواص الخواص بالولوج في باطن الحقائق.

بهذا المعنى، يرتقي مدلول النور من البصر إلى العقل؛ الذي هو «أولى بأن يُسمَّى نوراً من العين الظاهرة لرفعة قدره عن النقائص السبع، وهو أن

= الإشراقي والباطني الذي يغمرها، والذي لا يتوافق والنزوع الكلامي والظاهري لديه. نجد هذه الشكوك من افتعال عبد القادر محمود الذي ينسب الرسالة إلى كاتب شيعي، والمستشرق منتغمري واط الذي يعدّها منتحلة، وذات مضامين أفلوطينية بارزة.

غير أن ثمة باحثين برهنوا على نسبتها إلى الغزالي أمثال عامر النجّار (نظرات في فكر الغزالي، دار الصفاء، القاهرة، 1989م، ص42-46)، وعبد الرحمن بدوي (مؤلفات الغزالي، وكالة المطبوعات، الكويت، ط2، 1977م، ص197-198) بالإضافة إلى فريد جبر وأبو العلا عفيفي محقّقا «المشكاة». ثمة أيضاً اقتباسات من هذه الرسالة في «حي بن يقظان» لابن طفيل، وفي «مفاتيح الغيب» للفخر الرازي. في حقيقة الأمر، ما يُسمى بالفلسفة المشرقية القائمة على فكرة النور كان متداولاً بشكل منتظم، وذكره ابن طفيل في الفقرات الأولى من رسالته باستحضار اسمي ابن سينا، والغزالي.

العين لا تُبصر نفسها، والعقل يُدرك غيره، ويُدرك صفات نفسه، إذ يُدرك نفسه عالماً، وقادراً»[1].

إضفاء النور على العقل ينسجم وتراتُب العقول التي أوردها في تفسير آية النور اقتفاءً بأثر ابن سينا. تأتي رفعة العقل على البصر من حيث إن هذا الأخير:

أ- لا يُدرك نفسه مثلما يدرك العقل ذاته.

ب- لا يرى القريب جداً، ولا البعيد جداً عندما يلج العقل في الأبعاد الدانية، والقاصية.

ج- لا يُدرك ما وراء الحُجُب عندما يتغلغل العقل، ويُدرك ما وراء الحُجُب.

د- لا يُدرك باطن الأشياء وحقائقها، وإنما فقط ظاهرها وسطحها عندما يغور العقل في بواطن الأمور؛ ليثقف جوهر الأشياء.

هـ- لا يدرك سوى بعض الموجودات وأجزاء من المعقولات والمحسوسات، عندما يدرك العقل المعقولات والمحسوسات وحدة معرفية مجرَّدة عن الحس.

و- لا تُبصر العين الأشياء اللانهائية بينما يُدرك العقل ما لا نهاية له من المعلومات بإرادة ذاتية مسترسلة.

ز- تقع العين في خداع البصر بأن ترى الكبير صغيراً كالشمس في حجم قرص، على الخلاف من العقل الذي يُدرك الأشياء في الأبعاد التي عليها بالحساب، والقياس، والتمارين الذهنية كالرياضيات، وغيرها.

هذا الاختلاف في الإدراك بين البصر والعقل يجعل هذا الأخير أولى بالتسمية النور، ويتخذ هذا النور أبعاداً روحية بالنسبة للعقل، تتجاوز الأبعاد الحسية بالمقارنة مع العين: «فعند إشراق نور الحكمة يصير العقل مبصراً بالفعل بعد أن كان مبصراً بالقوة، وأعظم الحكمة كلام الله تعالى. ومن جملة

(1) الغزالي، مشكاة الأنوار، تحقيق وتقديم أبو العلا عفيفي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، 1964م، ص44.

كلامه القرآن خاصة، فتكون آيات القرآن عند عين العقل منزلة نور الشمس عند العين الظاهرة؛ إذ به يتم الإبصار»[1].

إذا كان نور الشمس يتيح للعين أن ترى، فإن نور القرآن يتيح للعقل أن يُبصر، وهذا الإبصار هو الحكمة والبصيرة.

بهذه التراتبية (hiérarchie) في النور بين البصر والبصيرة، أو بين العين والعقل، فإن الغزالي يؤسّس هنا نظرية في المعرفة، يعطي بها الأولوية والصدارة للأبعاد الروحية والإشراقية، ويضع بها لمن يُدرك ذاته، ويُدرك غيره (أي: العقل القابل للأنوار) في مرتبة راقية من الاعتبار التأويلي؛ ويخصّص أكثر في العقل النبوي تتمة لما أقرَّ به في رسالة «**معارج القدس**»: «فنقول: إن كان ما يُبصر نفسه وغيره أولى باسم النور، فإن كان من جملة ما يُبصر (به) غيره أيضاً مع أنه نفسه وغيره، فهو أولى باسم النور من الذي لا يؤثر في غيره أصلاً، بل بالحرى أن يسمى سراجاً منيراً لفيضان أنواره على غيره. وهذه الخاصية توجد للروح القدسي النبوي؛ إذ تفيض بواسطته أنواع المعارف على الخلائق»[2].

هذا لتبيان مسألة جوهرية وحاسمة في مذهب الغزالي أعلن عنها منذ السطور الأولى من «**المشكاة**» وهي تفوُّق النور الذاتي على النور المستعار. إذ التراتُب بين الأنوار (العين/ العقل/ الروح/ الله) إنما هو تراتُب بين ما له نور بذاته ويُنوّر غيره، وما له نور مضاف أو مستعار ويتنوَّر بغيره: «بل أقول، ولا أبالي، إن اسم النور على غير النور الأول مجاز محض: إذ كل ما سواه إذا اعتبر ذاته فهو في ذاته من حيث ذاته لا نور له، بل نورانيته مستعارة من غيره، ولا قوام لنورانيته المستعارة بنفسها، بل بغيره [...] فإذاً النور الحق هو الذي بيده الخلق والأمر، ومنه الإنارة أولاً، والإدامة ثانياً»[3].

---

(1) المرجع نفسه، ص49.

(2) المرجع نفسه، ص51-52.

(3) المرجع نفسه، ص54.

تصبح النظرية المعرفية في التمييز بين الأنوار نظرية أنطولوجية في الوجود، يكون فيها الوجود الحقيقي للحق، والوجود الاستعاري للخلق.

وهذا التمييز الأنطولوجي يؤول إلى نظرية عرفانية قائمة على الوحدة الوجودية: «العارفون -بعد العروج إلى سماء الحقيقة- اتفقوا على أنهم لم يروا في الوجود إلا الواحد الحق. لكن منهم من كان له هذه الحال عرفاناً علمياً، ومنهم من صار له ذلك حالاً ذوقياً. وانتفت عنهم الكثرة بالكلية، واستغرقوا بالفردانية المحضة، واستوفيت فيها عقولهم، فصاروا كالمبهوتين فيه، ولم يبق فيهم متسع لا لذكر غير الله، ولا لذكر أنفسهم أيضاً»[1].

- 3 -

انتقلت هذه الوحدة في الوجود إلى الوحدة في الشهود، جعلت العارف يحطّم جدار السر المنيع الذي بدأ الغزالي بتبيان أهميته في مطلع «**المشكاة**»، فكان أن تلفَّظ العارف، تحت وطأة الحال والوجد، بأقوال يمجُّها العقل، ويشنّعها الرأي: «أنا الحق» أو «سبحاني ما أعظم شأني». لم ير الغزالي في هذه الأقوال الصادمة للعقل القاصر علامة على الاتحاد أو الحلول، كما شاع في أدبيات الهرطقة (hérésiographie)، وإنما طبيعة المثَل الذي جُبل عليه الإنسان، بأن يرى ذاته في كل شيء، بأن يبحث عن الشبيه والنظير، فينزع نحو تصوير الأشياء على شاكلته. هذا النزوع التشبيهي (anthropomorphisme) هو مبدأ كامن فيه، ومنغرس في نمط إدراكه للوجود؛ لذا جاء الغرض في القرآن بضرب الأمثال حتى يرتقي الإنسان إلى الحقائق الخفية، أو صعبة الإحاطة والاكتناه.

يختلف الأمر في الوسائل: إذا كانت العامة تضرب الأمثال بما تراه في الحس، فإن الخاصة تضرب الأمثال بما يتشاكل في الصور الوجودية، ويتطلب الإرجاع والتأويل.

(1) المرجع نفسه، ص57.

طبيعة المثَل أو التمثيل هي موضوع الفصل الثاني من «**المشكاة**» الذي يُبرز فيه الغزالي معاني الأشياء الواردة في الآية: المشكاة، المصباح، الزجاجة، الشجرة، الزيت، النار.

حقيقة المثَل أملتها الطبيعة المزدوجة للوجود (حسي/عقلي، أو جسماني/روحاني) التي اقتضت في الغالب آلية في الإدراك مبنية على قياس الغائب على الشاهد. فما يراه الإنسان في عالم الشهادة يُسقطه على عالم الغيب، فيُدرك أشياء الغيب كأمور مشابهة لأشياء الشهادة (مثلاً، أشياء الجنة بالمقارنة مع الأشياء المحسوسة). يستحيل الإدراك إذاً بانعدام المناسبة بين العوالم. في رسالة «**المضنون به على غير أهله**»، يُفصّل الغزالي فكرة المثَل والمثال ليميّز بينهما، حيث **المثَل** هو المساوي في جميع الصفات، **والمثال** مجرَّد عن المساواة، إذ معنى الحس لا يماثل معنى العقل. معنى ذلك أن المناسبة بين الأشياء ليست مطابقة: «ولنا أن نصوّر الشمس له [أي: العقل] مثالاً لما بينهما من المناسبة في شيء واحد، وهو أن المحسوسات تنكشف بنور الشمس كما تنكشف المعقولات بالعقل. فهذا القدر من المناسبة كاف في المثال، بل السلطان يُمثَّل في النوم بالشمس، وبالقمر الوزير، والسلطان لا يُماثل الشمس بصورته ولا بمعناه، ولا الوزير يماثل القمر»[1].

نخلص بهذه الفكرة إلى أن مَثَل الشيء ليس مماثل الشيء. ينطبق الأمر على آية النور حيث مثال النور، وهو المشكاة، لا ينجرُّ عنه أن النور يماثل المشكاة، ويتطابق معها. يقول في الصفحة نفسها: «الله تعالى يقول: ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ مَثَلُ نُورِهِۦ كَمِشْكَوٰةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ﴾ [النُّور: 35]. فأيُّ مماثلة بين نوره وبين الزجاجة، والمشكاة، والشجرة، والزيت؟». يشتغل المثَل في نطاق المعنى، أي: في فضاء الرمز؛ لا في مجال الحس الذي ينبني على الاشتباه والمطابقة، فيجعل الشيء الحسّي بالمفهوم البشري (المشكاة، المصباح)

(1) الغزالي، «المضنون به على غير أهله»، في: مجموعة رسائل الإمام الغزالي، تحقيق إبراهيم أمين محمد، المكتبة التوفيقية، القاهرة، (د.ت)، ص358.

ينطبق على الشيء المعنوي (النور الإلهي)، بينما هو، فقط، دليل أو مناسبة، لا مماثلة أو مطابقة: «وأي مماثلة بين اللبن والإسلام، وبين الحبل والقرآن، إلا في مناسبة، وهو أن الحبل يتمسك به للنجاة، والقرآن كذلك، واللبن غذاء تُغذى به الحياة الظاهرة، والإسلام غذاء تُغذى به الحياة الباطنة، فهذا كله مثال وليس بمثل. والله تعالى لا مَثَل له، لكن له أمثلة محاكية لمناسبة معقولة من صفات الله تعالى [...] ولولا أن الإنسان عرف من نفسه هذه الصفات لما فهم مثاله في حق الله تعالى، فالمثال في حق الله تعالى جائز، والمثَل باطل، فإن المثال هو ما يوضّح الشيء، والمثَل ما يشابه الشيء»[1].

لا شك أن الغزالي يقدّم هنا درساً تربوياً واستكشافياً لما هي عليه المناسبة بين الأشياء، توضّح بعضها بعضاً من أجل تقريب الأفكار من الأفهام، ولا تتشابه مع بعضها بعض على سبيل المطابقة تُفقدها فرديتها، ومعناها المرتبط بها.

نجد الصيغة نفسها في «**المشكاة**» وهي طبيعة المثال في التقريب بين العوالم والمستويات الوجودية المختلفة: «فما من شيء من هذا العالم إلا وهو مثال لشيء من ذلك العالم. وربما كان الشيء الواحد مثالاً لأشياء من عالم الملكوت، وربما كان للشيء الواحد من الملكوت أمثلة كثيرة من عالم الشهادة»[2].

فالدرس التربوي والاستكشافي عند الغزالي يضحي درساً هرمينوطيقياً في طريقة تأويل الرموز أو الأمثال، بمعنى فهمها في خاصيتها وفرديتها،

(1) المرجع نفسه، ص359؛ نجد هذه القيمة التربوية نفسها عند ابن عربي: ﴿نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِۚ﴾ [النُّور: 35]، الذي مثَّله بالمصباح، شبَّه النور الإلهي بنور المصباح وإن بعدت المناسبة، ولكن اللسان العربي يعطي التفهم بأدنى شيء من متعلقات التشبيه، فتكون المعارف على حسب ما وقع به التشبيه؛ لأن المعارف متنوعة بالذي يريد صاحبها، منها مايدل عليه بأمر يناسبه -من وجه ما- مناسبة لطيفة لدلالة غيبية» رحمة من الرحمن، 3/ 220.

(2) الغزالي، مشكاة الأنوار، ص67.

ويستحضر في ذلك علم التعبير، أي: تفسير الأحلام، وهو المجال الأكثر عُرضة لتمارين المماثلة قصد نقل الصور من المجال الحُلمي إلى المجال الواقعي بالإزاحة الأيقونية الضرورية في هذا المضمار. لا يماثل السلطان الشمس سوى من حيث شيوع سلطته كإشعاع النور؛ ولا يماثل الوزير القمر سوى بنسبته إلى السلطان كنسبة نور القمر إلى الشمس. فالرموز التي يعجُّ بها مجال التعبير تتطلب التأويل للإقرار بالمثال ونفي المثَل، أي: الشَّبَه المطلق بين الحقائق.

يختصر الغزالي كل هذا في عبارة مقتضبة ووافية: «فالمثال في الظاهر حق وأداؤه إلى السر الباطن حقيقة»[1]. ففي كل الأحوال، يقتضي الأمر نقل ظاهر الكلمات والصور إلى باطن ما تعنيه، وتدل عليه، «وهذا النمط من الوحي [في رؤية الأنبياء لمعاني الصور] في اليقظة يفتقر إلى التأويل، كما أنه في النوم يفتقر إلى التعبير»[2].

هذا دليل على أن التأويل يرتبط، هنا، بمجال معرفي أرقى، وهو المجال النبوي والعرفاني، أي: المجال الذي تختص به البصيرة في إدراك المعاني الخالصة القائمة وراء الحروف، أو وراء الأشياء الحسية، مصداقاً لاقتران التأويل بالعلم الإلهي، وبالراسخين في العلم في الآية (7) من سورة آل عمران.

على الخلاف من «**معارج القدس**» حيث نرى بصمة سينوية بارزة في ربط رموز آية النور بنظرية العقول، فإن «**مشكاة الأنوار**» تلجأ إلى موضوعات مخالفة تماماً، تعكس، ربما، النزوع الإشراقي لدى الغزالي في إحدى مراحل حياته الروحية. في هذه الرسالة، يمنح لرموز الآية دلالة **الأرواح لا العقول**، وهذه إزاحة ملموسة في ضوء نظرية المعرفة؛ التي جعلها المدخل الأساس في فهم نظرية العرفان.

(1) المرجع نفسه، ص74.
(2) المرجع نفسه، ص76.

تصبح رموز الآية كالتالي:

1- **المشكاة** تعادل **الروح الحساس** الذي يتلقى المعارف من الحواس الخمس ذات قنوات نحو العالم الخارجي: العينان، الأذنان، المنخران... إلخ.

2- **الزجاجة** تعادل **الروح الخيالي** الذي يقتبس من الروح الحساس المواد الانطباعية، ويحفظها في خزانة وافية؛ ليعرضها على الروح العقلي في شكل معانٍ (أفكار، وتصوُّرات).

3- **المصباح** يعادل **الروح العقلي** الذي يُدرك المعاني المجرَّدة عن الحس، والمختلفة عن الخيال في شكل معارف كلية، وضرورية.

4- **الشجرة** تعادل **الروح الفكري** الذي يأخذ من الروح العقلي علوماً محضةً، ويُجري تقسيمات عقلية ليستنبط منها معارف أخرى يقوم بتركيبها، وتوليفها.

5- **الزيت** يعادل **الروح القدسي** النبوي الذي يختص به الأنبياء والأولياء، وتُدرَك به المعاني الموهوبة والخالصة من كل حس، أو خيال، أو عقل، أو فكر.

تختلف الموضوعات (الأرواح بدلاً من العقول)، لكن لا تختلف الوظائف من حيث ارتباطها ببعضها بعض على سبيل التراتُب، والأسبقية، والأفضلية: «وإذا كانت هذه الأنوار مترتبة بعضها على بعض: فالحسي هو الأول، وهو كالتوطئة والتمهيد للخيالي، إذ لا يتصور الخيالي إلا موضوعاً بعده، والفكري والعقلي يكونان بعدهما؛ فبالحرى أن تكون الزجاجة كالمحل للمصباح، والمشكاة كالمحل للزجاجة، فيكون المصباح في زجاجة، والزجاجة في مشكاة. وإذ كانت هذه الأنوار كلها أنواراً بعضها فوق بعض؛ فبالحرى أن تكون نوراً على نور»[1].

(1) المرجع نفسه، ص81.

يتضح من مبادرة الغزالي في أقلمة رموز آية النور مع توجُّه معرفي من جهة (نظرية المعرفة) ومع نزوع عرفاني من جهة أخرى (نظرية الإشراق) على أنه، كغيره من المفسّرين، كان يبحث في هذه الآية عن مشروعية يضفيها على مذهبه. لكن من التعسُّف أن نقول أن المذهب يحجُب الآية، ويتخذها ذريعة في تبرير موضوعاته، وقناعاته. لقد كانت الآية بالأحرى مبحث تأويل عرفاني للرموز، أو الأمثال الموضوعة فيها، وأن الغرض من هذا التأويل ليس التقويل، وإنما البحث عن هرمينوطيقا روحية تتجاوز الرموز إلى ما ترمز إليه، تتعدَّى أشياء الآية من مشكاة، وزجاجة، ومصباح، وشجرة، وزيت نحو المعاني الخالصة التي تحيل إليها.

لقد كانت مبادرة الغزالي تربوية وتأويلية، المراد منها النظر في تركيبة الوجود، والتسلسل التراتبي بين العقول والأرواح على مستوى المعرفة.

بالمقارنة مع تأويلات آية النور، التفسيرية منها (الطبري، ابن العربي، ابن الجوزي) والرمزية (ابن سينا، والغزالي)، ما موقع ابن عربي في هذه الخريطة التأويلية؟ هل كانت لديه تأويلات مماثلة أم استقل برؤية يعبّر عنها المذهب؟ ما موضوعات رموز الآية في مذهبه؟ وهل تؤدّي هذه الرموز دلالة أيقونية معيَّنة؟

2- رموز النور في الإسفار الأكبري:

أعود، مرة أخرى، لأبيّن أن المذهب لم يكن سوى المضمون النظري في الاحتكام إلى قواعد ثابتة من التصديق، والتدليل. في حقيقة الأمر، وكما رأينا مع ابن سينا، والغزالي، كانت المؤسسة الرمزية التي بُنيت عليها فلسفتاهما ذات أبعاد أيقونية واضحة.

لقد كان الغرض هو تبيان ارتحال الصور، وإدراك المعاني المجرَّدة، وليس الالتزام بمعجم أو قيمة؛ ليس البحث عن دلالة لغوية، واعتباراتها الأخلاقية، كما في التفسير التراثي. كانت هذه المؤسسة تبحث عن شيء كامن في الإدراك البشري للحقائق الحسية، أو المتعالية، وهي الصورة في

الأشكال المختلفة من الربط العقلي، أو الروحي: الرمز، الأمثولة، المثال، الاستعارة... إلخ.

ينخرط التأويل الرمزي لآية النور عند ابن عربي في المؤسسة الهرمينوطيقية نفسها القائمة على المجال الأيقوني فيما وراء التبرير المذهبي.

في دراسته حول التفسير الأكبري لآية النور، يستخلص دوني غريل ثلاثة مستويات أساسية[1]:

1- المستوى الميتافيزيقي والكوسمولوجي؛ الذي ينطبق على الشطر الأول من الآية ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِۚ﴾ [النُّور: 35].

2- مستوى التبادُل الرمزي؛ الذي ينطبق على أشياء الآية (المشكاة، الزجاجة، المصباح، الشجرة، الزيت، النار).

3- المستوى الوجودي والشهودي؛ الذي يخص الشطر الأخير من الآية ﴿نُّورٌ عَلَىٰ نُورٍۗ يَهْدِى ٱللَّهُ لِنُورِهِۦ مَن يَشَآءُۚ﴾ [النُّور: 35].

أ- الفرادة الأنطولوجية للشيئية القرآنية: رموز الآية بين الحس والمعنى:

يأتي التأويل الأكبري لآية النور كانزياح ملموس لما هو عليه علم التفسير؛ لأنه لا يأخذ بالمدلولات المتداولة في التفسير التراثي: «فهو عين السموات والأرض، ولم نقل كما قال فيه المفسّر معناه: منوّر أو هادٍ، فذلك له اسم خاص»[2]، أو لعبة لغوية خاصة، كما نقول في الدراسات التداولية منذ فتغنشتاين. فاللعبة اللغوية «عين» لا تقول المدلول نفسه، ولا الاستعمال ذاته للعبة اللغوية «منوّر» أو «هادي». كما أن استعمال «عين» عند ابن عربي له دلالة ميتافيزيقية واضحة، وهي أن الحق هو عين الخلق؛ لينسحب عن الخلق الوجود الفعلي، وينحصر في الوجود المجازي الذي يفتقر في وجوده العَرَضي إلى وجود الحق. فضلاً عن ذلك، الاسم النور هو اسم ذاتي يختص به الإله

(1) Denis Gril, «Le commentaire du verset de la lumière d'après Ibn 'Arabi», Bulletin d'études orientales, n° 29, 1977, p. 180.

(2) الفتوحات، 4/ 39؛ رحمة من الرحمن، 3/ 214.

وحده، وهذا مبرّر كاف لأن يكون «النور»، هنا، بمعنى «العين»، فيختص الإله بالاسم النور وحده، كما رأينا مع الغزالي: «ولولا ما أنت في نفسك ذو نور عقلي ما عرفته، وذو نور بصري ما شهدته، فما شهدته إلا بالنور، وما ثم نور إلا هو، فما شهدته ولا عرفته إلا به، فهو نور السموات من حيث العقول والأرض، من حيث الأبصار»(1)؛ من حيث إن السماء ترمز إلى المعاني المجرَّدة التي يدركها العقل، وترمز الأرض إلى المحسوس الذي يُدركه البصر.

إذا كان النور يمثّل الوجود الحقيقي للإله بوصفه عين الموجودات يهبها الوجود العَرَضي المرتبط بوجوده الذاتي، فلأن النور له خاصية أساسية لم يتوقف ابن عربي عن الإشارة إليها، وهي «النفور».

النور عبارة عن تسليط يُنفّر الظلمة، وبالقياس يُنفّر ظُلمة العدم عن الموجودات، ويتيح لها رؤية وجودها بالحق والوعي بهذا الوجود: «فإن النور هو النفور، منفّر الظلم في المحل الذي يظهر فيه»(2)؛ وإن النور واهب الوجود للكائنات بانتشالها من العدم: «فالنور المجعول في الممكن ما هو إلا الوجود الحق»(3)، فهذا يبرّر كون الحق عين الكائنات. نقل هذه الكائنات من العدم إلى الوجود، أو من الشيئية في الثبوت إلى الشيئية في الوجود، له الحمولة نفسها كالتي نجدها عند ابن سينا في نقل العقل من القوة إلى الفعل. قد تختلف الموضوعات والمضامين بين الشيخ الرئيس والشيخ الأكبر، لكن يبدو أن الآلية نفسها تدبّر فلسفة الأول، وتصوُّف الثاني.

---

(1) الفتوحات، 3/ 392.

(2) الفتوحات، 3/ 82 و96؛ الفتوحات، 1/ 257؛ رحمة من الرحمن، 3/ 214-215: «والنور النفور، ويؤيّد ذلك التشبيه بالمصباح على الوصف الخاص، فإن مثل هذا النور المصباحي ينفر ظلمة الليل، بل هو عين نفور ظلمة الليل مع بقاء الليل ليلاً، فإنه ليس من شرط وجود الليل وجود الظلمة، وإنما عين الليل غروب الشمس إلى حين طلوعها [...] فهو عين السموات والأرض، فإن الخلق ظلمة ولا يقف للنور فإنه ينفرها، والظلمة لا ترى النور، وما ثمّ إلا نور الحق».

(3) الفتوحات، 3/ 276.

في استحضاره لمسألة المثَل، بالمقارنة مع ما لاحظناه عند الغزالي، فإن ابن عربي ينتبه، بشكل دقيق، إلى تفاصيل الآيات، ولهذا التدقيق أو التحقيق (بمفهوم ابن سبعين) علاقة بحُكم التأويل. عندما يقارن بين آيتين: ﴿فَلَا تَضْرِبُوا لِلَّهِ ٱلْأَمْثَالَ﴾ [النّحل: 74] وآية النور ﴿وَيَضْرِبُ ٱللَّهُ ٱلْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ﴾ [إبراهيم: 25]، فإن المثَل الذي يضربه الإنسان تشوبه أحكام التشبيه والتمثيل، والمثَل الذي يضربه الله ينفرد باختصاص هو الإخبار والإعلام. ينطبق هذا وحُكم الآية ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [آل عِمرَان: 7]، لأن العلم يختص به الله وحده، وينسحب عن الإنسان ما لم يحصُل عليه باختصاص معيَّن (وحي، إلهام، كشف).

إذا كان ضرب الأمثال من الله هو اختصاص، ومن الإنسان هو استعداد، فإن رموز آية النور ليست لها الحمولة الدلالية نفسها كالتي يتبوّأ بها الإنسان. معنى ذلك أن المشكاة، والمصباح، والزجاجة في الآية ليست عينها في التصوُّر البشري؛ لأن أشياء القرآن تختلف عن أشياء الواقع.

كانت هذه فكرة ابن تيمية، كما رأينا في الفصل الأول، في تبرير فكرة أن لغة القرآن لا تحتمل الاختزال إلى لغة البشر، ولتبرير الرفض الراديكالي لكل قياس بين أشياء النص القرآني، وأشياء العالم الخارجي.

غير أن الحرفية التي التزم بها ابن تيمية غير الحرفية التي تنبَّه لها ابن عربي؛ فالحرفية التيمية كانت مذهبية، والحرفية الأكبرية كانت بالأحرى فينومينولوجية قبل أوانها، وقبل سجال الكليات الذي هيمن في العصر الوسيط بين الاسميين على غرار أبيلار (Abélard) والواقعيين أمثال أوكام (Guillaume d'Ockham) وسكوت (Duns Scott)[1].

فالمصباح في الآية هو مصباح خاص من الاسم الخاص التي تحدَّث عنه ابن عربي (هذا نزوع اسمي واضح nominaliste) وليس كل مصباح من الواقع، أو العالم الخارجي. فهو يتحدث عن المصباح مفهوماً يأتي بعد

(1) Alain de Libera, La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen ôge, Paris, Seuil, 1996.

الشيء (post rem) وهو اسم خاص بتعبيره، وليس شيئاً يمكن تمثُّله وتخصيصه في مصابيح متعدّدة (in rei) ولا الفكرة الذهنية السابقة على شيئية المصباح (ante rem). الغرض من ذلك هو تبيان أن رموز الآية تستقل بدلالة يُدركها الله بعلمه، ويهبها لمن يشاء من خلقه، لا بدلالة شيئية يتداولها الإنسان، ولا بدلالة مجرَّدة هي الفكرة أو التصوُّر.

يحيلنا هذا إلى أركيولوجيا القرآن نفسه بالمعنى الذي رأيناه في الفصل السابق، أي: القرآن المطلق، أو القرآن-الصدر حيث أشياء النص القرآني ليست هي أشياء التصوُّر البشري، أو الواقع الفعلي.

يزجُّ بنا ابن عربي في معضلة تمثُّل رموز الآية. إذا لم تكن أشياء الآية (المشكاة، المصباح، الزجاجة) هي عينها أشياء الواقع الحسي كما نتمثَّلها، ونستعملها، فما هي إذاً؟ إذا كانت هذه الأشياء في حدود العلم الإلهي، فما الجدوى من تفسير الآية ما لم يكن الوعي على اتصال بها، ويفهمها من موقعه المحصور في التناهي البشري؟

هنا تأتي أهمية الإسفار إجراء هرمينوطيقياً، وهي أن ابن عربي لا يزعم الحديث من موقع الإله، أو يدّعي الولوج في الفهم الإلهي لأشياء الآية؛ لأن هذا ممنوع عقائدياً ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النّحل: 74]، ممتنع ذهنياً وتصوُّرياً؛ لكن يفتح نافذة من حيث المناسبة بين القرآن المطلق (القرآن-الصدر) في العلم الإلهي وحده، والقرآن المقيَّد (القرآن-الصورة) في الفهم البشري، بمعنى دور الذات المتعالية في اكتناه أشياء النص بوصفها كائنات قائمة، ومستقلة نسبياً عن تعيُّناتها الواقعية المحسوسة.

المسألة التي طرحها ابن عربي هي فينومينولوجية أكثر منها مذهبية، أو عقائدية؛ لأن انفراد أشياء النص بدلالة تستقل عن أشياء الواقع، ما هو سوى طرح أنطولوجي يمنح للكلمات كينونة قائمة بذاتها (علم الحروف عند ابن عربي)، وطرح باروكي يجعل النص في قطيعة صورية عن الواقع على الرغم من أنه يحمل سمات هذا الواقع بالأشياء؛ التي يشتمل عليها في شكل

كلمات وعبارات. فالشيئية النصية غير الشيئية الواقعية، وهذا ما يُعطي لرموز الآية كينونة خاصة، ودلالة منفردة.

سيتَّضح الأمر عندما نقرأ ما يعنيه ابن عربي بالرموز الخاصة بآية النور. سأورد أهم المحطات التي يُسفر فيها ابن عربي عن معاني الرموز لأناقشها فيما بعد.

1- ﴿مَثَلُ نُورِهِۦ كَمِشْكَوٰةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ﴾ [النُّور: 35]، أي: صفة نوره صفة المصباح، ولم يقل صفة الشمس، فإن الإمداد في نور الشمس يخفى بخلاف المصباح؛ فإن الزيت والدهن يمده لبقاء الإضاءة، فهو باق بإمداد دهني من شجرة نسبة الجهات إليها نسبة واحدة منزهة عن الاختصاص بحكم جهة، وهو قول ﴿لَّا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ﴾ [النُّور: 35]. وهذا الإمداد من نور السبحات الظاهرة من وراء سُبحات العزة، والكبرياء، والجلال. فما ينفذ من نور سبحات هذه الحجُب هو نور السموات والأرض، ومثله كمثل المصباح والنور الذي في الدهن معلوم غير مشهود، وضوء المصباح من أثره يدل عليه، وعلى الحقيقة ما هو نور، وإنما هو سبب لبقاء النور واستمراره؛ فالنور العلمي منفّر ظلمة الجهل من النفس [...] وجعل هذا النور في مشكاة وزجاجة مخافة الهواء أن يجيره، ويشتدُّ عليه فيطفيه، فكان مشكاته وزجاجته نشأته الظاهرة والباطنة»[1].

2- «فما قال إلا أنه نور السموات والأرض، والنور النفور، ويؤيّد ذلك التشبيه بالمصباح على الوصف الخاص، فإن مثل هذا النور المصباحي ينفّر ظلمة الليل، بل هو عين نفور ظلمة الليل مع بقاء الليل ليلاً، فإنه ليس من شرط وجود الليل وجود الظلمة، وإنما عين الليل غروب الشمس إلى حين طلوعها، سواء أعقب المحل نور آخر سوى نور الشمس أو ظلمة، فوقع الغلط في ماهية الليل ما هي؟»[2].

(1) الفتوحات، 2/ 154.

(2) المصدر نفسه، 4/ 39.

3- «بلسان النور المشبَّه بالمصباح، وهو نور ظاهر يمده نور باطن في زيت من شجرة زيتونة مباركة في خط الاعتدال، منزهة عن تأثير الجهات، كما كان الكلام لموسى عليه السلام من شجرة، فهو نور على نور، أي: نور من نور، فأبدل حرف من بعلى لما يفهم به من قرينة الحال، وقد تكون على على بابها، فإن نور السراج الظاهر يعلو حساً على نور الزيت الباطن، وهو المدد للمصباح، فلولا رطوبة الدهن تمدُّ المصباح لم يكن للمصباح ذلك الدوام، وكذلك إمداد التقوى للعلم العرفاني الحاصل منها في قوله تعالى: ﴿وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ ٱللَّهُ﴾ [البَقَرَة: 282] وقوله تعالى ﴿إِن تَتَّقُواْ ٱللَّهَ يَجۡعَل لَّكُمۡ فُرۡقَانًا﴾ [الأنفال: 29]، لا يقطع ذلك العلم الإلهي؛ فنور الزيت باطن في الزيت محمول فيه، يسري منه معنى لطيف في رقيقة من رقائق الغيب لبقاء نور المصباح»[1].

يبدو أن هذا التفسير الرمزي للآية لا يحتكم إلى رابط منهجي، ويخلو من موضوعات محدَّدة، كما رأينا مع ابن سينا (رموز الآية، وتراتبية العقول) والغزالي (رموز الآية، والأرواح المعرفية)؛ لكنه ينفرد بخاصية فينومينولوجية، وهي تعيين خواص الأشياء القرآنية في الحدود الأنطولوجية لهذه الشيئية.

جاء تشبيه النور بالمشكاة والمصباح في حدود هذه الشيئية التي لم تتعدَّ ذلك؛ نحو التشبيه بنور الشمس، أو نور القمر: «صفة نوره صفة المصباح، ولم يقل صفة الشمس» (نص 1).

هذا المثال (المصباح) بوصفه شيئية يُدركها الإنسان هو الأقرب في تعيين صفة النور من الشمس؛ التي لا يرتقي إليها الإدراك البشري.

الشمس هي ظاهرة بدهية، تنفّر الظلمة، تسلّط الإشعاع، يستحيل إدراكها في ذاتها من حيث الإدراك الحسي (اللمس، أو الرؤية المباشرة)؛ بينما

(1) المصدر نفسه، 1/ 193.

المصباح هو الأقرب إلى توفير الضياء الذي به يقع التمييز بين الأشياء، والأقرب للرؤية واللمس البشريين.

ينبني هذا الإدراك على نوع من الاعتيادية التي تجعله في متناول (disponible) الحدس الحسي، وهذا شأن المصباح الذي يدخل في الاستعمالات اليومية العادية، لا الشمس التي تختفي في اعتياديتها من شدَّة وضوحها النهاري، وتسلُّطها الإشعاعي: «يبدو -حسب الرأي المتداول- أن تحديد شيئية الشيء، جوهراً له أعراض، يوافق نظرتنا الطبيعية إلى الأشياء، فلا عجب إذاً أن يكون سلوكنا المعتاد إزاء الأشياء، أي: تسميتها والكلام عنها، متلائماً مع هذه النظرة المعتادة للشيء»[1].

تحديد شيئية الشيء لا تأتي فقط من حيث «الحسية» التي يتمتع بها، وإنما أيضاً من حيث «الوقائعية» التي يشهدها: «أصبح واضحاً أننا نفهم كلمة الشيء في دلالة ضيّقة، وأخرى واسعة. الشيء بالمعنى الضيّق يدل على ما هو ملموس، مرئي... إلخ، على ما هو قائم أمامنا. أما الشيء بالمعنى الواسع فيدل على كل شأن، كل ما يكون على هذه الحال أو تلك، الأشياء التي تحدث في العالم، الوقائع، الأحداث»[2].

ولا مراء أن ابن عربي يعطف الشيئية الحسية على الشيئية الوقائعية؛ ليجعل من صفة النور المتجلي في المصباح هي صفة الإله المتجلي في العالم، عبر الشؤون اليومية الدالة على التجدُّد في الخلق والدوام في الإمداد. لا بد، إذاً، أن تكون صفة النور المصباحي لأجل الإدراك البشري غير متوارية عنه كصفة النور الشمسي: «فشبَّه نوره بالمصباح [...] لأن لولا نزوله إلينا ما عرفناه»[3].

(1) هايدغر، منبع الأثر الفني، في: كتابات أساسية 1، ترجمة إسماعيل المصدق، المجلس الأعلى للثقافة، 2003م، ص73.

(2) هايدغر، السؤال عن الشيء: حول نظرية المبادئ الترنسندنتالية عند كنت، ترجمة إسماعيل المصدق، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2012م، ص37.

(3) الفتوحات، 3/ 392.

فالنور الشمسي يختفي للإدراك الحسي بمجرَّد غروب الشمس، وحلول الليل. الليل هو الاسم الآخر لأفول النور الشمسي؛ الذي ليست له الديمومة للوعي البشري مثل النور المصباحي الذي له المدد الدائم من الزيت، ليلاً أو نهاراً (نص2). لا يختفي الليل بمجرَّد وجود نور يُنفّر الظلمة. إذ الظلمة عَرَض، ويتّخذ الليل اسماً له من غروب النور الشمسي الساطع. اللجوء إلى الشيئية المصباحية عند ابن عربي له هدف ميتافيزيقي واضح، حتى إن كان المثال بسيطاً وعادياً، وهو تبيان ديمومة التجلي الإلهي لأعيان الممكنات.

تفضيل النور المصباحي على النور الشمسي جاء لغاية مذهبية، وهي أزلية النور الإلهي في سطوعه على الكائنات، ولغاية أيقونية، وهي ظهور النور المصباحي للوعي البشري كإمداد لا ينضب ما دام مصدر المدد (الزيت) ينبع من شجرة دائمة العطاء: «فإن الإمداد في نور الشمس يخفى بخلاف المصباح» (نص1).

بهذا المعنى، ينتقل ابن عربي من الصورة الاعتيادية للمصباح إلى التصوير الميتافيزيقي المركَّب القائم على نظام التجليات، حيث «النور الظاهر» في المصباح يمدُّه «النور الباطن» في الزيت (نص3)؛ و«النور الذي في الذهن معلوم غير مشهود» (نص1)، معلوم بوجوده بالقوة في الذهن، غير مشهود سوى عندما يضيء المصباح بالفعل.

يمكن ترجمة ذلك فلسفياً، على أن النور الباطن هو النور الموجود بالقوة في الزيت أو الدهن، وأن النور الظاهر هو النور الموجود بالفعل في المصباح؛ ويمكن ترجمة ذلك أنطولوجياً، وإسفارياً، على أن النور الظاهر في الخلق يستمد علة وجوده من النور الباطن للحق بفعل تجلي الحق في الأعيان الممكنة للخلق: «فهو أصل الموجودات كلها من اسمه النور «السموات» وهي ما علا، و«الأرض» وهي ما سفُل، فالأجسام الطبيعية أصلها النور، والطبيعة نور في أصلها»[1].

(1) رحمة من الرحمن، 3/ 215.

تتفق هذه الفكرة وشيئية المصباح: إن الشيئية؛ التي يتمتع بها المصباح شيئاً قائماً، تختزن على نور كامن يظهر للوجود بمجرَّد أن يكون هنالك المدد من الزيت؛ والأجسام الطبيعية تختزن على نور أصلي، «فلولا النورية التي في الأجسام الكثيفة ما صح للمكاشف أن يكشف ما خلف الجدران، وما تحت الأرض، فلا يُدرَك الشيء إن لم يكن فيه نور يدرك به من ذاته، وهو عين وجوده واستعداده بقبول إدراك الأبصار بما فيها من الأنوار له».

لا تختلف هذه الفكرة عما سماه باراسيلسوس (Paracelse) من القرن السادس عشر «نور الطبيعة الكامن» وهو النور الفطري[1]؛ ولا شك أنه امتداد للفكرة الميتافيزيقية التي ترى أن الموجودات تختزن على أنوار هي عين تجلي الحق فيها.

ب- الأنوار من التراتُب إلى التراكُز: الإمداد والامتداد:

أكثر من مجرَّد نور فطري (طبيعي)، فإن النور الكامن هو نور كشفي (روحي)، يخترق به البصر حُجُب الأشياء ليصبح بصيرة متحققة. فالنظرية الميتافيزيقية حول النور الأصلي تصبح نظرية في أشكال الإدراك المعرفي: «فالنور العلمي منفّر ظلمة الجهل من النفس» (نص 1). أكثر ما يشدُّ الانتباه في التأويل الأكبري لآية النور هو ترجمته لـ: «نور على نور» بـ: «نور من نور» (نص 3).

هذه إزاحة مذهبية مثيرة بالمقارنة مع كل التفاسير التي رأيناها من قبل. فأي جديد تفيدنا به هذه الترجمة؟ يمكن القول: إن التفاسير السابقة، في وجهها التراثي، أو في بُعدها الرمزي، كانت تنطلق من منطق الأفضلية، أو التفوُّق على سبيل التراتُب:

1- عند الطبري، وابن الجوزي: نور القرآن على نور البيان (مثلاً، الشعر في فترة ما قبل الإسلام).

(1) Paracelsus, Vom Licht der Natur und des Geistes, Philipp Reclam jun., Stuttgart, 1986.

2- عند القاضي ابن العربي: نور الباطن على نور الظاهر.

3- عند ابن سينا: نور المعقولات على نور المحسوسات.

4- عند الغزالي: النور الذاتي على النور المستعار.

ينفرد ابن عربي بإسفار خاص، وهو صدور نور من نور على سبيل الفيض: نور الطبيعة من نور العقل، نور الخلق من نور الحق... إلخ.

فضَّل ابن عربي البطون على التراتُب، أي: أن الأنوار عنده **تراكزية** (concentrique) تصدُر عن بعضها بعض، وليست **تراتبية** (hiérarchique) تعلو فوق بعضها بعض، من النور الحسي في أسفل الدرجة الوجودية إلى النور الروحاني في أعلى هذه الدرجة.

تخضع هذه الترجمة بدورها إلى وازع مذهبي أساس عند ابن عربي، وهو صدور الأشياء من منبع واحد هو **العماء** من حيث الأصل الإلهي، **والهباء** من حيث الأصل الطبيعي، كما سيأتي تبيانه في الفصل القادم.

إن الأمر الذي يجعل نظام النور مبنياً في صُلبه على التراكُز والصدور هو مفهوم **الإمداد**؛ الذي له بالمترادفات (المدد، والعطاء، والمنة، والهبة) علاقة جوهرية.

عندما ندقّق جيّداً، نجد أن إسفار ابن عربي عن آية النور يقوم في أساسه على هذا الإمداد الأصلي الذي نعته بالكلمة «الجود» الذي منه صدر «الوجود»[1]، فكان لزاماً علينا أن نكتب: **الـ[و]جود**، أي: الجود المخبوء في الوجود، والوجود الكائن في الجود. الإمداد هو الخيط الرفيع الذي ينتظم بموجبه الإسفار الأكبري عن الآية، على الرغم من التبعثُر الظاهر في تأويل الآية؛ لهذا نرى في النصَّين (1) و(2) ورود كلمة إمداد دهني من الشجرة بالمعنى الحسي (نص1) وإمداد عرفاني من التقوى بالمعنى الروحي (نص2).

(1) «الوجود في الجود» (كتاب التراجم، باب ترجمة السبب، في: رسائل ابن عربي، ص305)؛ «عن الجود صدر الوجود» الفتوحات، 2/ 179.

ويضيف: «فنور الزيت باطن في الزيت، محمول فيه، يسري منه معنى لطيف في رقيقة من رقائق الغيب لبقاء نور المصباح» (نص3).

إن منطق المدد الذي يُدبّر نمط قراءة ابن عربي للآية يدفعه إلى أن يرى «**الشيء داخل الشيء**» مبطون فيه، ومحمول فيه، لا «**الشيء على الشيء**» متفوّق عليه، ومستقل عنه. حدود الآية واضحة في ذلك، وبنى ابن عربي فكرته على الصيغة القرآنية ذاتها: «مشكاة **فيها** مصباح»، «المصباح **في** زجاجة»، «يوقد **من** شجرة».

كما قلتُ، هذه الفكرة المذهبية لها قيمة هرمينوطيقية نادرة، وهي أن صدور الأشياء عن بعضها يجعلها في لُحمة، تنبُع من المصدر عينه، لها نسبة وثيقة بالأصل، وينخرط هذا كله في الوحدة الوجودية مجالاً أنطولوجياً يسير وَفقه المذهب الأكبري؛ لأن الوحدة الوجودية تقتضي أن تكون بين الأشياء نسبة عبَّر عنها الرواقيون بالنسق الذي يشدُّ أجزاءه إلى بعضها بعض؛ حيث لو اختلَّ جُزء واحد فإن النسق ينهار. تأتي قوّة النسق من توتُّر أجزائه المشدودة إلى بعضها بعض كالأوتار.

كذلك يتصوَّر ابن عربي نظام الوجود الذي يصدر فيه الخلق من الحق، ويتجلى فيه الحق داخل الخلق، ولا يقوم حق دون خلق، ولا خلق دون حق: «فما نحن به وله، فهو بنا ولنا، وإلا ليس لنا برب ولا خالق»[1].

اصطلح الرواقيون على هذه الوحدة الوجودية اسم **الحقيقة**؛ لأن كل جزء مرتبط بجزء آخر في رابطة مُحْكمة، يشكّل بها جسداً من الوظائف المتناغمة، وهذا يُفسّر لماذا الحقيقة في تصوُّرهم عبارة عن **جسد** (soma)، ليس بالمعنى المبتذل للجسم الحسي، وإنما بالمعنى النسقي للوظائف المشتركة (نقول اليوم: «جسد الأطباء» في الصحة، «جسد القوانين» في القضاء، «جسد المعلمين» في التربية... إلخ)؛ وأن الحقيقة عبارة عن **مادة**

---

(1) الفتوحات، 4/ 66.

ليس بالمعنى المبتذل للشيء الحسي، وإنما بالمعنى النسقي في الإمداد، بما فيه امتداد الأجزاء؛ الذي تتوقف عليه حركة النسق.

لا تختلف فكرة ابن عربي عن هذه البنية النَّسَقية للوحدة الوجودية التي أسيء فهمها، وتم اختزالها إلى حلول الله في العالم (panthéisme)، وكان ابن عربي واضحاً في ذلك: «زلَّت أقدام طائفة عن مجرى التحقيق، فقالت: ما ثَمَّ إلا ما ترى، فجعلت العالم هو الله، والله نفس العالم ليس أمرٌ آخر»[1]؛ مع أن الوحدة الوجودية ليست شيئاً آخر سوى الارتباط الأصلي بين الحقائق، تصدُر عن بعضها، ولا تنفصل عن بعضها، مشكّلةً وحدة دائرية من **الإمداد والامتداد**، يمدُّ بها كل جزء ما يكمّل الآخر، ويمتدُّ بها كل جزء بفعل هذا الإمداد[2].

أشكال هذا المدد متعددة، صوَّرها ابن عربي في لوحة ميتافيزيقية منقطعة النظير من حيث الفكرة والأسلوب: النَّفَس الرحماني، العماء، الهباء، الطبيعة... إلخ. معظم كتابات ابن عربي تنطوي على هذه اللوحة الخلقية، أحياناً ببعض التكرار في «الفتوحات»، لكن ثمة بعض الرسائل التي تُصوّر هذا الإيجاد الأصلي بالمفاهيم الواردة هنا، وهي المادة والإمداد. نقرأ مثلاً في «**إنشاء الدوائر**»: «باب الجدول الهيولاني، وهي **الدائرة** المحيطة بالموجودات على الإطلاق من غير تقييد، وهي الحاوية على جميع الحقائق

---

(1) ابن عربي، «كتاب المسائل»، في: رسائل ابن عربي، مسألة 16، ص402.

(2) مثال بسيط جداً، وفي غاية الابتذال، يُبيّن هذه الخاصية النسقية في الإمداد والامتداد: كل فرد في المجتمع له دور يقوم به، أو وظيفة يشغلها، «تمدُّ» غيره ببعض المقوّمات، وبها «يمتدُّ» هذا الغير في شكل تطوُّر، أو ارتقاء. مثلاً، الخبّاز أو الفلاح يمدُّ غيره بما به مقوّمات الأفراد من أكل ومؤونة والحفاظ على الحياة، كما قال جون جاك روسو في «أصل التفاوت بين البشر»؛ والخباز أو الفلاح يقتني الإمداد من الطبيب أو الصيدلي إذا كان هنالك طارئ صحي، وهذا الطبيب أو الصيدلي يحيا بدوره مما يعجنه الخبّاز، أو يزرعه الفلاح... إلخ. فالوظائف الحيوية للأفراد مترابطة، وعليها تتوقف حياتهم، وامتدادهم في الحياة كحفظ للنشأة الجسدية.

المعلومة الموجودة، والمعدومة، واللامعدومة [...] اعلم أن هذا الجدول الهيولاني هو **الحقيقة** التي أوجد الحق من **مادَّتها** الموجودات العلويات والسفليات، فهي الأم الجامعة لجميع الموجودات، وهي معقولة في الذهن، غير موجودة في العين [...] فوجودها موقوف على وجود الأشخاص، والعلم بالأشخاص تفصيلاً موقوف على العلم بها»[1].

تشتمل هذه الفقرة على كل الخصائص؛ التي تجعل من الإيجاد عبارة عن دائرة محيطة هي الحقيقة التي كان بها الإمداد للموجودات، وكان من الموجودات الاستدارة، والامتداد. غالباً ما يأتي شرح هذا الإمداد في ضوء آية النور: ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۚ﴾ [النُّور: 35]، وهذا النور عبارة عن إمداد للخلق بنقله من الثبوت إلى الوجود، فيكون الإمداد من أجل الامتداد؛ على شاكلة إمداد المصباح بالزيت؛ لتكون به الإنارة، والاستنارة: «له فينا الإمداد الوجودي، ولنا فيه الإمداد العلمي»[2]. الإمداد الوجودي هو نقل الكائنات من العدم إلى الوجود، والإمداد العلمي هو انتقال هذه الكائنات من الثبوت في العلم الإلهي إلى الوجود في العالم الطبيعي، فتكون مجالي الظهور الإلهي للعالم، أي: تجلي الحق في أعيان الخلق.

تُبرز هذه الفقرة جانباً من هذا الإمداد الأصلي من الاسم النور: «كان ﷺ يسأل الله في دعائه أن يجعله نوراً لما علم أن الله هو النور، وعلم أن النور الأدنى يندرج في النور الأعلى، وعلم أن الحق هو جميع ما يكون به العبد عبداً من جميع الوجوه، وأنه من حيث هويته لا نعت له، ولا صفة [...] وإذا كان الأمر على هذا فما اندرج نور في نور، وإنما هو نور واحد في عين صورة خلق، فانظر ما أعجب هذا الاسم. فالخلق في ظلمة، ولا يقف للنور فإنه ينفّرها، والظلمة لا ترى النور، وما ثم نور إلا النور الحق»[3].

---

(1) ابن عربي، إنشاء الدوائر، منشورات نيبرغ، ليدن، 1919م، ص16-17.

(2) الفتوحات، 4/ 66.

(3) المصدر نفسه، 4/ 39.

إن الإيجاد الإلهي للخلق بالاسم النور، أي: إمداد الكائنات بالوجود، يُشبه في بعض المضامين الرمزية المصباح الذي ينير بتنفير الظلمة، ويستمد نوره من الزيت مثلما يستمد الإيجاد الإلهي من العماء الذي هو النَّفَس الرحماني: «والزيت مادة الأنوار، وهو مَثَل للإمداد بالنور الإلهي الذي أودع الله في الزيت لبقاء النور»[1].

وبقاء النور مرهون بالإمداد الدهني، مثلما أن بقاء الموجودات مرهون بالإمداد الإلهي؛ الذي يعطيه ابن عربي كلمة خاصة، وهي «الحفظ» (conservation)، ويختزل آية النور في رمتها في طريقة الحفظ الإلهي للخلق بالإمداد الدائم عبر التجلي والتجدُّد في الأعراض، وفي الأغراض التي هي الشؤون اليومية: «فهذه الآية من أسرار المعرفة بالله تعالى في ارتباط الإله بالمألوه، والرب بالمربوب، فإن المربوب والمألوه لو لم يتولَّ الله حفظه دائماً لفني من حينه [...] فمن فهم هذه الآية علم حفظ الله العالم، فهو روح العالم الذي يستمد منه حياته. قال تعالى: ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۚ﴾ [النُّور: 35]، فلو احتجب الله عن العالم في الغيب انعدم العالم»[2].

---

(1) رحمة من الرحمن، 3/ 216.

(2) المصدر نفسه، 3/ 217. يأتي الحفظ أيضاً من كون أن الإله يحفظ الخلق من النور الذاتي تبعاً لخبر نبوي تداوله الغزالي، وشرحه في الفصل الثالث من «مشكاة الأنوار»، وجعله ابن عربي دليل الحجاب على الخلق، والعناية بهم: «إن لله سبعين حجاباً من نور وظلمة، لو كشفها لأحرقت سُبحات وجهه كل من أدركه بصره». يعلّق ابن عربي على ذلك بقوله: «اعلم أن الدليل العلمي البرهاني يقضي برفع المناسبة بين العالم وبين هوية الحق، وأن لا رؤية من وراء إلا بمناسبة بينه وبين الرائي. فالحق لا يراه غير نفسه من حيث هويته» الفتوحات، 4/ 38. لا مناسبة، إذاً، بين هوية الحق وبين الخلق، لكن ثمة مناسبة بين الصفات الإلهية، أو الأسماء الحسنى، التي تتوسط بين الهوية المجهولة والعالم المشهود. يأتي هذا التعليق في ضوء الإسفار عن الآية ﴿لَّا تُدۡرِكُهُ ٱلۡأَبۡصَٰرُ﴾ [الأنعام: 103]، ويشدّد ابن عربي على هاء الهو من تدرك[ه]، الهو المجهول مطلقاً (راجع: «كتابة الجلالة وهو كلمة الله»، في: رسائل ابن عربي، ص66-68)، وفي ضوء خبر نبوي آخر: «هل رأيتَ ربَّك؟ قال: نورٌ أنّى أراه؟» (ابن حنبل، المسند، ج5، ص157؛ مسلم، الصحيح، كتاب الإيمان، ج3، =

لا شك أن هذه الفقرة تشير إلى إحدى أساسيات المذهب الأكبري، وهي العناية الأزلية، والرحمة الشاملة التي ستكون لنا وقفة حولها في الفصل

= ص12). وثمة صيغة أخرى من طريق الإيجاب: «نورانيٌّ أراه». تطرح هاتان الصيغتان معضلة الرؤية بين النفي والإيجاب، وهي مشكلة هرمينوطيقية في طريقة الإدراك، سعى ابن تيمية إلى رفعها: «وقد أعضل أمر هذا الحديث على كثير من الناس، حتى صحفهم بعضهم فقال: «نوراً إني أراه» على أنها ياء النسب، والكلمة كلمة واحدة، وهذا خطأ لفظاً ومعنى» ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 6/ 507. غير أن ابن عربي يأخذ بالصيغتين لغرض توفيقي كامن في مذهبه، ولغرض فينومينولوجي يُمليه السياق التداولي للكلمات: فهو ينفي الرؤية من حيث استحالة المناسبة بين الهو والعالم، ويسلّم بالرؤية من حيث المناسبة بين الاسم الإلهي والعالم. جاء الخبر بالسؤال: «هل رأيتَ ربَّك؟»؛ وهذا السؤال يتيح الاستحالة كما يتيح الإمكان. في باب ترجمة النوراني، يميل ابن عربي إلى صيغة الإيجاب مع انطوائها على السلب: «إشارة: [النور] ظل، والرؤية ضياء، فالناس بين ظل وضياء، فإنهم بين حق وخلق؛ إنه نورانيٌّ يُرى، أي: حجاب دون الإبصار، فكيف يُرى الإبصار» كتاب التراجم، في: رسائل ابن عربي، ص320. في الحقيقة، يضعنا ابن عربي أمام ما سُمي في الأدبيات العرفانية بالتناقض الظاهر (oxymoron) عندما نقول، مثلاً، «جرح لذيذ» و«شمس حالكة»، فنجمع في العبارة نفسها بين الألم واللذة، وبين النور والظلمة.

ينبني التأويل الصوفي في جوانبه العديدة على هذا «الأكسيمور» وما طرحه ابن عربي هو شكل من أشكال الأكسيمور في الجمع بين الرؤية وعدم الرؤية، لكن بإزاحة تداولية، وهي استحالة الرؤية بالنسبة للكلمة «الهو» أو «الله»، وإمكانية الرؤية بالنسبة للكلمة «الرب» أو أي اسم من الأسماء الحسنى المتعدّدة؛ لأنها مرتبطة بإيجاد العالم وتدبيره. يقول، مثلاً، في «كتاب الجلال والجمال»: «قال الله تعالى ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ [الأنعَام: 103] فيها تقابلها [أي: احتمال شيئين]، وقيل للنبي عليه السلام: «أرأيت ربَّك؟ فقال: نورانيٌّ أراه»؛ فلا يزال حجاب العزَّة منسدلاً لا يُرفَع أبداً، جلَّ أن تحكم عليه الأبصار هكذا عند مشاهدتها إياه؛ لأنها في مقام الحيرة والعجز، فرؤيتها لا رؤيتها، كما قال الصديق: «العجز عن درك الإدراك إدراك» رسائل ابن عربي، ص30، ولأن مقام الحيرة هو ما نسميه بالإجراء الأسلوبي والعرفاني «الأكسيمور» أي: الجمع بين نقيضين في العتبة نفسها دون اختزال، أو جمع، أو توحيد، أو مجاوزة كما في الإجراء الجدلي. ليست المشكلة، إذاً، لغوية (خطأ اللفظ والمعنى، كما ذهب ابن تيمية)، وإنما هي معضلة أنطولوجية وفينومينولوجية تتطلب أدوات أخرى غير البرهان، وموجب الدليل.

الموالي؛ لأن الحفظ الإلهي للعالم يتوقَّف على عناية سابقة، وعلى رحمة دائمة، وبينهما تقوم الأسماء الحسنى بتدبير العالم على مستويات ثلاثة، وهي **الوجود، المعرفة، المشاهدة**: «فبالاسم الظاهر أبقى العالم، وبالاسم الباطن عرفناه، وبالاسم النور شهدناه»[1]. فالآية ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۚ﴾ [النُّور: 35] تشتمل على أساسيات التوحيد؛ الذي له بالمستويات الثلاثة رابطة بدهية: **الله، الاسم الإلهي، العالم**.

فالوجود هو الوجود الذاتي للإله، أي: الوجود الحقيقي الذي يستحيل على الخلق معرفته كما يعرفه الإله، ويمكن معرفته بالاسم الباطن المتضمَّن؛ الاسم النور، وهو الاسم الظاهر الذي يُعرَف ويُشاهَد من حيث تجليه في العالم، وتدبيره لهذا العالم؛ أخيراً، العالم بوصفه مجموع القوى العلوية (السموات) والسُّفلية (الأرض)، القوى العقلية الفاعلة، والقوى الطبيعية المنفعلة، يُشاهَد ويُدرَك بالملكات الحسية:

«لب هذا المنزل هو الصورة الإلهية؛ التي منها يكون الإمداد له لب تلك الصورة، وهو روحها، وهو لب اللب، وهو خزانة الإمداد لهذا المنزل. ولهذا المنزل التحكُّم في العالم كله كمشكاة فيها مصباح، المصباح في زجاجة، الزجاجة توقد من شجرة هويته، فهي لا شرقية ولا غربية، ولا تقبل الجهات. عن هذه الزيتونة يكون الزيت، وهو المادَّة لظهور هذا النور. فهذه أربعة: مشكاة وزجاجة ومصباح وزيت، والخامس الهوية، وهو الزيتونة المنزَّهة عن الجهات، وكنَّى عنها بالشجرة من التشاجُر، وهو التضاد لما تحمله هذه الهوية من الأسماء المتقابلة كالمعز والمذل، والضار والنافع»[2].

يُبيِّن هذا النص وظائف رموز الآية في الإمداد الإلهي للعالم، حيث تأتي الشجرة دلالة على الهوية الإلهية، عديمة الجهات (لا شرقية ولا غربية) ومستحيلة الإدراك (المعرفة). ينبُع الزيت من صُلب الشجرة، وهو يرمز إلى

(1) الفتوحات، 4/ 321.
(2) الفتوحات، 3/ 198.

مادَّة ظهور النور من الهوية الإلهية؛ التي تمدُّ الكائنات بعلَّة الوجود، وامتدادها الطبيعي في العالم. الشجرة هي رمز الهوية، وتحمل في مدلولها على التشاجُر والتضاد، كالتضاد الكائن في الهوية الإلهية عينها بين الأسماء والصفات.

لم يلجأ ابن عربي فقط إلى اعتبار لغوي يصدّقه الاشتقاق، وإنما ينطوي هذا الاعتبار اللغوي على مدلول هرمينوطيقي هو تواقُت الأضداد، كما رأينا في مناسبات عديدة من هذه الدراسة، وهو تواقُت مبني على «الأكسيمور» أو التناقُض الظاهر، لكنه تناقُض ليس بالمعنى المنطقي، وإنما بالدلالة الأنطولوجية التي لا تعرف الاختزال، أو المجاوزة؛ لأنها تأخذ كينونة الكلمات أو الأشياء كما هي في ذاتها، في تناقُضها المؤسّس، في تعارُضها الأصلي، في انشقاقها التداولي عن الاشتقاق اللغوي... إلخ.

لا يأتي تراص المتناقضات دون احتوائها، أو اختزالها؛ لاعتبار جمالي تُمليه الحيرة إزاء الطابع المعقَّد والمتنافر للوجود (الإلهي، أو الإنساني، أو الطبيعي)، وإنما لاعتبار أنطولوجي، وفينومينولوجي، رواقي في جوهره، عرفاني في بنيته، هو الموقع الذي يشغله كل حرف في النص، أو كل شيء في الوجود، مهما كان حقيراً، أو منسياً؛ لأن الحكمة تتوقف على هذا التوتُّر الكائن بين الكلمات، أو الأشياء، أي: الانسجام الأصلي والأزلي الذي يمنح لوجودها القيام، والديمومة، من جهة فرادة كل كلمة، أو شيء، وموقعه في الكل، ومن جهة تعاضُد النسق، أو الكل.

بالقياس مع هذه الفكرة، سنرى في الفصل الآتي طبيعة الرحمة الشاملة التي تقتضي تعايُش المعتقدات كلها، وأن هذه المعتقدات عبارة «حقوق» (جمع «حق») تنتمي إلى «الحقيقة» عينها، تصدُر منها، وتدل عليها؛ وأن القيمة الاشتقاقية لكلمة «الإسلام» تجعل هذه المعتقدات مسلمة في عين ما تعتقد فيه، لها الحق في الاعتقاد الخاص بها، لها الحقيقة التي ترتبط بها من عين الإمداد الأصلي.

❋ ❋ ❋

الفصل السابع

الإسفار عن القرآن (2)
الرحمة الشاملة والإسلام الأزلي

«الرحمن، مبالغة في الرحمة العامة التي تعم الكون أجمعه»[1].

«فمن الله فاسمعوا — وإلى الله فارجعوا
فإذا سمعتم ما — أتيت به فعُوا
ثم بالفهم فصّلوا — مجمل القول واجمعوا
ثم مُنّوا به على — طالبيه لا تمنعوا
هذه الرحمة التي — وسعتكم فوسّعوا»[2]

في هذا الفصل السابع والأخير، أواصل تقديم الممارسات التأويلية، والتطبيقات المنهجية في الإسفار عن الآيات القرآنية بالمفهوم الحصري للتأويل الصوفي عند ابن عربي.

كانت آية النور في مقام نموذج هذا الإسفار مع مقارنات أخرى بين التفسير التراثي والتأويل العرفاني.

---

(1) رحمة من الرحمن، 4/ 232.

(2) ابن عربي، فصوص الحكم، ص48.

سأقوم في هذا الفصل بالتركيز على مبحثين مهمين ليس فقط بالمقارنة مع الموقف المذهبي لدى ابن عربي، ولكن أيضاً، وخاصة، بالمقارنة مع التحيين الضروري لهذا الموقف في أزمنة تشهد الانتصار الأيدولي على الأيقوني. ترجمة ذلك هو انتصار الصنمية والعصبية، تفوُّق التعصُّب والتطرُّف، أمام أساسيات الوجود البشري من الإمداد الأصلي الذي هو العناية والرحمة.

كما سأناقش فكرة لها بهذا التحيين رابطة جوهرية، وهي الإسلام الذي وقع هو الآخر في شِراك الأيدولية، والصنمية؛ عندما توقَّف عن الامتداد الروحي بالإمداد الأصلي.

سأعمل على تبيان أن هذا الإسلام في أوجهه التاريخية له رابطة أصلية بإسلام أزلي تشترك فيه المعتقدات كلها، وأن هذا الإسلام الأزلي واسع المجال، فسيح الرجاء، تمَّ حصره وتضييقه في أنماط تاريخية من التصوُّر، والسلوك.

لا بُدَّ من ذلك، كما يُقال؛ لأن «لابُدّية» هذا الحصر تنتمي بحذافيرها إلى الضرورة التاريخية والطبيعية للتناهي البشري في الإحساس، والإدراك، والفهم؛ فلا بدَّ، إذاً، أن يرفُض الشخص معتقدات غيره ما لم تدخُل في الثقاف الحصري والمعلوم لمعتقده؛ كما يتصوَّره في حدود معيشه، ولغته. غير أن رفض المعتقدات الأخرى هو رفض جزء من الذات التي تنتمي إلى إحاطة واسعة، لا تتقيَّد بإقليم، أو لسان، أو معتقد. فالمسألة دائرية، نسقية، رحمية تجعل رفض الأجزاء الأخرى هو التنكُّر للمنظومة الجامعة للكل، والتنكُّر للذات في نمط علاقتها بهذا الكل.

تأتي فكرة الإسلام الأزلي، أو المثالي في كتابات ابن عربي مركزية إسلامية ربما، أقول «ربما»، لا تختلف عن المركزيات الحضارية الأخرى من حيث الهيمنة، والتوسُّع؛ لكن مبادرة الشيخ الأكبر كانت، بالأحرى، أنطولوجية بقراءة نبيهة للآيات القرآنية، وفينومينولوجية في كينونة الحروف والكلمات، وموقعها في سُلم النص والوجود.

فالإسلام، هنا، ليس الإسلام الذي نعرفه في الأحكام المقنَّنة، والأعراف المسنَّنة، ولكن الإسلام الذي له بالمصدر (سلم) كل الأبعاد الكونية من التسليم والتفويض، من الأمن الروحي، والحيلولة دون العدوانيات المختلفة في تعيُّناتها التاريخية من حروب، ومآسٍ.

1- الرحمة الواسعة والجلفية الضيقة: بحث في الأنتربولوجيا الروحية:

تعدّ فكرة الرحمة الواسعة في مقام الخيط الهادي في مذهب ابن عربي. كل تأويل أو تفسير، كل كشف أو إسفار، إنما ينبُع من هذه الرحمة الشاملة التي لها في صدر الوجود مثالاً، أو نموذجاً هو النَّفَس الرحماني. يكتسي هذا المفهوم قيمة أنطولوجية، وميتافيزيقية منقطعة النظير في تاريخ الفكر الإسلامي.

إذا كانت مرجعية هذا المفهوم نصية محضة، وهي إسفاره عن القول النبوي: «لا تسبوا الريح فإنها من نَفَس الرحمن»، وأيضاً: «إني لأجد نَفَس الرحمن يأتيني من قِبل اليمن»[1]، فإن مضامين هذا المفهوم عريقة في الزمن، وتُشبه إلى حد بعيد فكرة «النَّفَس» (pneuma) عند الفلاسفة الرواقيين بحكم «الشبه الأيوني» بين أشكال الفكر. بل العديد من مضامين الفكر الرواقي حاضرة بقوّة في التصوُّر الأكبري، الكوسمولوجي، والميتافيزيقي[2]. كان السؤال الذي طرحه ألكسندر الأفروديسي حاسماً في تبيان طبيعة النَّفَس الساري في الكائنات: «كيف يمكن القول أن الكون بأكمله مشدود إلى بعضه

---

(1) الفتوحات، 1/ 97، 168/ 185؛ الفتوحات، 2/ 390. وحديث «لاتسبوا الريح...» أورده ابن الملقن في تحفة المحتاج 1/ 572. وحديث «إني لأجد نفس الرحمن...» ذكره السبكي في طبقات الشافعية 6/ 346.

(2) جوانب من التأثير الرواقي على فكر ابن عربي أشرتُ إليها في محاضرة عنوانها «الفلسفة الرواقية في الفكر الإسلامي: نموذج ابن عربي»، ألقيتها على طلبة الماستر (تخصص: «فلسفة إسلامية وحضارة») في جامعة تلمسان بتاريخ (15 نيسان/أبريل 2014م)، وهي قيد التنظيم والمراجعة للنشر في دراسة موثقة.

بعض بفعل نَفَس يسري في ثناياه؟»[1]. فالنَّفَس يحقّق وحدة وجودية تشدُّ الأجزاء إليها. كان الأفروديسي يقصد بطبيعة الحال النَّفَس الإلهي المتخلّل لأجزاء الوجود بالقياس مع الهواء؛ الذي يتسلَّل في الكائن، ويمدُّه بمقوّمات الحياة والوجود.

لقد بنى الرواقيون فكرتهم حول لاهوت النَّفَس انطلاقاً من الطبيعة: قوام الحياة هو النَّفَس؛ قوام الكائن الحي هو التنفُّس. بما أن الألوهية سارية في الطبيعة، فإن الإله هو النَّفَس الساري في كل شيء، والذي يمد كل كائن بالحياة والحركة[2].

غير أن هذه الفكرة الطبيعية حول النَّفَس لها الصورة المتعالية للروح، حتى إن التعاضُد بين المفردات يعكس التعاضد بين الحقائق: النَّفَس/النَّفْس، الريح/الروح[3]؛ فقط لأنه ليس ثمة قطيعة بين الإله والطبيعة عند الرواقيين، ولا يوجد مسافة بين الحق والخلق عند ابن عربي ما دامت الأسماء الحسنى تحقق الرابط بينهما، مع بقاء الإله في دائرة اللامعرفة (incognoscibilité)

(1) Alexandre d'Aphrodise, «Sur le mélange», in: Chrysippe, Œuvre philosophique, I, p. 564, fr. 458 (tr. Richard Dufour, Paris, Les Belles Lettres, 2004).

(2) Gérard Verbeke, L'évolution de la doctrine du Pneuma du stoïcisme à saint Augustin. Etude philosophique, Paris, Desclée de Brouwer, 1945.

(3) في الأصل، كانت الكلمة اليونانية (pneuma) والكلمة اللاتينية (spiritus) تدلان على الجانب الطبيعي المحض، أي: الطريقة التي يحفظ بها الكائن وجوده بالاعتماد على أحد مقوّمات هذا الوجود، وهو سريان الهواء في أحشائه. ثم جرى تأويل هذين المصطلحين بنقلهما من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية، ويدلان على الروحي وعلى الحقائق اللامادية. شيئاً فشيئاً أصبح هذان المصطلحان يجمعان بين الطبيعي والروحاني، وهي الفكرة نفسها التي نجدها عند ابن عربي عندما يربطها بالخلق بالمعنى الطبيعي للكلمة، وبالأمر بالمعنى الروحي في اعتماده على صيغة الخلق «كُن». كُن هي كلمة، و«الكلمات عن الحروف والحروف عن الهواء، والهواء عن النَّفَس الرحماني» الفتوحات، 1/ 168. توافُت الأمر والخلق هو الذي يجعل المادي من الطبيعة أو الخلق لا يختلف سوى في الدرجة عن الروحي من الأمر الإلهي.

وعدم المماثلة كما تقتضيه عقيدة التنزيه. يتطلب الأمر أن ندرس النَّفَس الرحماني عند ابن عربي لمعرفة لماذا يُشكّل أهم مفهوم أصيل في الثقافة الإسلامية المفتوح على فكرة الرحمة الشاملة: «إن وصف نفسه بأن له نَفَساً بفتح الفاء، وأضافه إلى الاسم الرحمن لنعلم إذا ظهرت أعياننا، وبلغتنا سفراؤه، وهذا الأمر شمول الرحمة وعمومها ومآل الناس والخلق كله إليها»[1].

النَّفَس الرحماني هو مفهوم برزخي وكامل، يحقق في مفهوميته كل الأبعاد الكوسمولوجية، والميتافيزيقية، كل المضامين الإلهية والإنسانية، كل السمات الطبيعية والروحية لما هو عليه الوجود، فهو أكمل مفهوم من حيث المنظومة المعرفية، والأنطولوجية عند ابن عربي، بل وفي الثقافة الإسلامية في مجملها، ولأنه يحقق التطبيق المنهجي للإسفار عن آيات النص القرآني المتعلقة بالخلق، والتوجُّه نحو الإيجاد.

أولاً، النَّفَس الرحماني: صدور الكائنات من صدر الكيْن:

كان هدف ابن عربي الإسفار في الآيات والأخبار عن معانٍ وأحكام لا تبرزها المنطوقات بذاتها، وهذا شأن مفهوم النَّفَس الرحماني الذي وُلد من رحم الخبر النبوي، واتخذ أبعاداً طبيعية وروحية هائلة هي حكاية لقصة الخلق، وهي استمرارية لما كانت عليه الفلسفات العرفانية اللاحقة على الرواقية، مثل الأفلاطونية المحدثة.

تكمن أصالة ابن عربي في استحداث مفهوم مجهول الهوية والتداول في الثقافة الإسلامية، على الرغم من شيوع الفلسفات الطبيعية والعرفانية حول فكرة النَّفَس. فهو يوفّر، كما أسلفتُ القول، مفاتيح ثمينة في إدراك جوانب معرفية ووجودية شتى، ليس لنا الوعي بها. يُعد الباب (198) من «**الفتوحات**» أوفى ما كتبه ابن عربي حول مفهوم النَّفَس: «في معرفة النَّفَس، بفتح الفاء،

(1) الفتوحات، 3/ 420.

وأسراره»، مع إشارات متعددة ومتنوعة في مواطن عديدة من كتاباته الزاخرة والمتشعبة. ينطلق من الخبر النبوي المذكور سابقاً، ويُضفي عليه المشروعية القرآنية بالإسفار المتأني عن الآيات والسور. الخبر النبوي هو بمثابة النقطة، والإسفار عن الآيات بمنزلة الخط الذي يمدّد النقطة.

الآيات التي يعتمد عليها ابن عربي في التوكيد على الخبر النبوي، هي تلك التي تُبرز خاصية أساسية من الجوهر العيسوي، وهو «**الكلمة**»، وخاصية أساسية من العلم العيسوي، وهو «**النفخ**».

أ- الكلمة والعماء: في الإسفار عن الآية: ﴿وَكَلِمَتُهُۥٓ أَلْقَىٰهَآ إِلَىٰ مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ﴾ [النِّسَاء: 171]:

يقدم ابن عربي حول «الكلمة» تأويلات مركبة؛ لأنه يسعى إلى ربط الكلمة بالنَّفَس على جميع المستويات المادية والروحية، ولإبراز الخاصية الحاسمة حول تمفصل الكلام بالخلق، أو القرآن بالوجود: «فلهذا قلنا: إن الموجودات كلمات الله»[1]، وفي صيغة أخرى: «علمنا أن له نَفَساً، وأنه الباطن، وأنه له كلاماً، وأن الموجودات كلماته»[2].

يقوم ابن عربي بمماثلة (بحكم اجتماع الإله والإنسان بالصورة: «إن الله خلق آدم على صورته»[3] قصد تقريب الفكرة من الأذهان، وهي خروج الكلمات المتقطعة من النَّفَس الإنساني: «فظهرت الأعيان في النَّفَس الرحماني ظهور الحروف في النَّفَس الإنساني»[4]؛ وفي نص آخر: «وجعل النُّطق في الإنسان على أتم الوجود، فجعل له ثمانية وعشرين مقطعاً للنَّفَس،

(1) الفتوحات، 2/ 390.

(2) المصدر نفسه، 2/ 391.

(3) في إجابته عن أسئلة الحكيم الترمذي، السؤال 143 مخصَّص إلى القول «خلق الله آدم على صورته» الفتوحات، 2/ 123-124. وحديث «إن الله خلق آدم على صورته» رواه البخاري في الأدب المفرد 749.

(4) الفتوحات، 2/ 401.

يظهر في كل مقطع حرفاً معيناً ما هو عين الآخر [...] فالعين واحدة من حيث إنها نَفَس وكثيرة من حيث المقاطع»[1]. لأن النَّفَس واحدٌ، وتقطيعه يُعطي أصواتاً تسمى كلمات.

هذا التصوير الفونولوجي البسيط يتعقَّد أكثر عندما يدخل ابن عربي في اعتبارات ميتافيزيقية متشعّبة، لكنها مبنية، دائماً، على الصورة الطبيعية في الأبخرة والأخلاط، كتلك التي بنى الرواقيون عليها رؤيتهم الطبيعية واللاهوتية للنَّفَس (pneuma). نقرأ مثلاً: «قلنا عين النَّفَس هو العماء، فإن نَفَس المتنفّس المقصود بالعبارة عنه ما يتنزل منزلة الريح، وإنما يتنزل منزلة البخار. فالنَّفَس هذه حقيقته حيث كان، فكان عنه العماء كما يحدث العماء عن بخار ورطوبات الأركان، فيصعد، ويعلو، ويظهر منه العماء»[2].

مفهوم العماء من المفاهيم الأصيلة في مذهب ابن عربي، له هو الآخر مرجعية في الخبر النبوي: «أين كان ربنا قبل أن يخلق السموات والأرض؟ قال: في عماء، ما فوقه هواء وما تحته هواء، ثم خلق العرش، ثم استوى عليه»[3].

يأتي العماء ليدعم النظرية الميتافيزيقية للخلق عند ابن عربي، والذي يمكن مقابلته باللامحدَّد، أو «الأبيرون» (apeiron) عند اليوناني أناكسمندر[4]، فهو شيء غامض ومبهم، يقوم عليه الوجود بأكمله.

---

(1) الفتوحات، 2/ 391.

(2) المصدر نفسه.

(3) رواه الترمذي 3109، وابن ماجه 32، طالع: ابن عربي، «الإسفار عن نتائج الأسفار»، ص461.

(4) Bohdan Wisniewski, «Sur la signification de l'apeiron d'Anaximandre», Revue des études grecques, vol. 70, 1957, p. 47-55.
فكرة اللامحدَّد التي تفيد اللانهائي واردة أيضاً عند ابن عربي في نعت طبيعة العماء الذي يتحدث عنه: «فكان العماء المسمى بالحق المخلوق به، فكان ذلك العماء جوهر العالم، فقبل صور العالم، وأرواحه، وطبائعه كلها، وهو قابل إلى ما لايتناهى» الفتوحات، 2/ 331.

فكرة العماء تحقق مدلول الغموض والإبهام، أي: كل ما يعيق الرؤية الواضحة والمتميّزة، وينتمي إلى نظام النظر الكفيف الذي لا يرى أي شيء (لكن «العماء» لا يرادف هنا «العمى» وإنما يدل على الأصل المبهم لعملية الخلق. نقول اليوم في الدراسات العلمية الحديثة «الكاوس» chaos). هذا يفسّر لماذا جاء العماء عند ابن عربي كأصل الظلمة التي صدرت عنها الكائنات: «خلق الله الخلق في ظلمة»[1]. ينطوي المفهوم على شذرة باروكية مفيدة لقيام الباروك نفسه على دلالة الإبهام والالتباس، ولعبة النور والظلمة. يحدده ابن عربي على أنه «أول ظرف قبل كينونة الحق»[2].

يرادف العماء: النَّفَس الرحماني، بحكم التساوُق بين البخار الذي يحول دون الرؤية، والهواء الذي هو النَّفَس في صدوره عن المتنفس: «فأول صورة قبل نَفَس الرحمن صورة العماء، فهو بخار رحماني فيه الرحمة، بل هو عين الرحمة، فكان ذلك أول ظرف قبله وجود الحق»[3]؛ ويخصّص أكثر ليجعل النَّفَس منبع الكلام والعماء مصدر التكوين: «فالكلمة ظهورها في النَّفَس الرحماني، والكون ظهوره في العماء. فبما هو للنَّفَس يُسمى كلمةً وأمراً، وبما هو في العماء يُسمى كوناً وخلقاً»[4].

كذلك يرادف العماء مفهوم «الحق المخلوق به» استناداً إلى الآية: ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَآ إِلَّا بِٱلْحَقِّ﴾ [الحِجر: 85]. كان أبو الحكم ابن برَّجان (ت 536هـ/ 1141م) أول من استعمل مقولة «الحق المخلوق به»[5].

---

(1) الفتوحات، 2/ 61. وحديث: «خلق الله الخلق في ظلمة» رواه الحاكم في المستدرك 1/ 188، وذكره الهيثمي في مجمع الزوائد 7/ 196.

(2) المصدر نفسه، 2/ 310.

(3) المصدر نفسه، 3/ 430.

(4) المصدر نفسه، 2/ 423.

(5) ابن برّجان، شرح أسماء الله الحسنى، تحقيق ونشر بوريفيكاثيون دي لا توري، مدريد، 2000م، ص72؛ «وهو الوجه الذي اعتمد عليه من أثبت الحق المخلوق به كأبي الحكم ابن برجان وسهل بن عبد الله التستري وغيرهما» الفتوحات، 2/ 104؛ =

استعادها ابن عربي ليجعل منها رديف العماء، والنَّفَس الرحماني، وهي كلها أسماء تنعت طريقة خلق العالم من عين الرحمة الواسعة: «الحق المخلوق به هو العماء، وهو نَفَس الرحمن؛ الذي هو علة الإيجاد من جانب الرحمة بالخلق؛ ليخرجهم من شر العدم إلى خير الوجود»[1].

جاءت المقولة في صيغة «المفعول به»، ولا تختلف في مبناها عن التصوُّر الرواقي في شرحه لأسماء الإله زيوس (Ζευς) ومن بينها الاسم «ديا» (Δια) ومعناه «الذي بسببه كان الخلق»[2]؛ وهذا ما يقوله ابن عربي بالضبط: «الحق المخلوق به، أي: المخلوق بسببه العالم»[3].

نندهش من هذا الاتفاق في الصيغة بين التصوُّر الرواقي والتصوُّر الأكبري على الرغم من البون الشاسع في الثقافة والرؤية، والذي، في حقيقة الأمر، أسندته إلى العُنصر الأيوني العابر للأزمنة والثقافات. الصيغة نفسها تندرج على لسان ديوجين اللاؤرسي: «ديا، لأنه يجوب كل الأشياء»[4]؛ و«كل الأشياء خُلقت به»[5]، وعلى لسان ابن برَّجان: «الحق -أعانك الله- بوجوب وجوده، وعموم حقيقته ملأ أركان الوجود كلها»[6].

= «فسهل بن عبد الله يسميه العدل، وأبو الحكم عبد السلام بن برجان يسميه الحق المخلوق به» الفتوحات، 2/ 60.

(1) رحمة من الرحمن، 2/ 462؛ وفي نص آخر: «فهذا العماء هو الحق المخلوق به كل شيء، وسمي الحق لأنه عين النَّفَس، والنَّفَس مبطون في المتنفس» الفتوحات، 2/ 310.

(2) David Sedley, «Stoicism», Routledge Encyclopedia of Philosophy, ed. E. Craig, Londres-New York, Routledge, vol. 9, 1998, p. 146: «For example, two common forms of name Zeus were 'Zen' and 'Dia', which could also mean respectively 'Life' and 'Because of'» (ns).

(3) الفتوحات، 2، 396.

(4) Vies des philosophes, VII, 147; Long & Sedley, Les philosophes hellénistiques, 2- Les Stoïciens, Flammarion, 1997, p. 63; Von Arnim, SVF (Stoicorum Veterum Fragmenta), Stuttgart, 1964, I, 102.

(5) Chrysippe, Œuvre philosophique, op. cit., II, p. 506, fr. 1028.

(6) ابن برجان، شرح، مرجع سابق، ص73.

يتخذ العماء دلالة الأصل المطلق الذي ابتدأ منه الخلق والتكوين، وهو في ذاته سبب إمكان الخلق والتكوين. ينعته ابن عربي تارةً بالخيال الأنطولوجي السابق على الوجود المتعيّن، أو الخيال المنفصل: «والعماء هو جوهر العالم كله، فالعالم ما ظهر إلا في خيال»[1]. هذه الإشارة الباروكية مفيدة على جميع الأصعدة؛ لأنها تبيّن أن وجود الكائنات هو اعتباري، أو افتراضي، أو مجازي بالمقارنة مع وجود الحق الذي هو فعلي، أو واجب الوجود بتعبير الفلاسفة؛ وينعته تارةً أخرى بالجوهر الثابت بالمعنى الأفلاطوني في وجود الكائنات كمُثُل منصوبة وثابتة قبل أن تتحقق في العيان، ويكون الحق عين هذه الأعيان: «فلما سمعنا كلامه ونحن ثابتون في جوهر العماء، لم نتمكن أن نتوقف عن الوجود. فكنا صوراً في جوهر العماء»[2].

إن المماثلة بين الكلام والخلق ليست مجرد مماثلة بالمعنى المنطقي في القياس، إنما هي ملاحمة تكون فيها الكلمة هي عينها الكائن المكلوم. «كُن» هي كلمة الأمر التي جعلت الخلق شيئاً كائناً.

التواقُت بين الكلمة والكائن، أو بين الأمر والخلق هو عين التوافُق بين مجموعة من الثنائيات الموضوعة مذهبياً: الغيب/ الشهادة، الباطن/ الظاهر، الحقيقة/ الشريعة.

﴿كُن﴾ هي حرف وجودي[3]، وتأتي في صيغة الأمر من أجل الخلق، وتضمر واو العلة الكائنة بين الكاف والنون: **كـ [و]ن**. الكلمة هي عينُها التكوين، الكلام هو عينه الخلق، القرآن هو نفسه الوجود... إلخ؛ كما تضمر ياء العلة: **كـ [ي]ن**، وكيْن مصدر كان. جاءت الصيغة في الخبر: «أين كان ربنا؟»، جامعة بين «أين» المكان و«كين» الزمان من أجل «كينونة» الحق و«كونية» الخلق.

---

(1) الفتوحات، 2/ 313.

(2) المصدر نفسه، 2/ 331.

(3) المصدر نفسه، 3/ 284، 525.

السؤال الممكن استحضاره كاستفهام يبحث عن الحدود القصوى؛ التي يمكن أن تصل إليها اللغة: هل يمكن الحديث عن «الكوْن» كإنجاز بعدي للخلق؛ و«الكيْن» كتشكيل قبلي للخلق في صور العماء؟ لم يتكلم ابن عربي بصريح العبارة عن «الكيْن» بقدر ما وطَّد فكرته حول كينونة الحق وكائن الخلق. ما هذا **الكيْن** الممكن استثماره في المجال الأنطولوجي ما عدا صيغة المصدر اللغوي للفعل كان؟ إنه، تبعاً لفكرة العماء ذاتها، الشيء الذي يُعطي للأمر فعل الخلق. يمكن القول: إنه البؤرة المتجمّعة في العماء التي ينطلق منها فعل الأمر، وصيغة الخلق. فهو زمان قبل الزمان، شبيه بما عبَّر عنه القديس أوغسطين: «ما الزمن؟ إذا لم يسألني عنه أحد، أعرف ما هو؛ إذا عمدتُ إلى شرحه لمن يسألني عنه، لا أعرف ما هو»[1].

الجهل بحقيقة الزمان؛ لأننا نستحم في بحاره، وننجرف في سيوله، هو ما يجعل شحنته الأصلية أمراً سابقاً (apriorité) على كل التقسيمات في المواسم والأيام. أسمي هذه الشحنة «الكيْن»، ولا شك أن ابن عربي كان يقصد الزمن الأصلي السابق على كل فعل (action)، وليس الزمن البعدي الذي يبتدئ به الفعل؛ لأن كل فعل يبتدئ دائماً هنا والآن، أي: في الشروط الموضوعية من التنظيم المكاني، والتقسيم الزماني. غير أن هذا الكيْن يصاحب التكوين كشيء ضمني يمدُّه بعلة الوجود، ولا يمكن سوى استحضار الذكاء النادر الذي وظَّفه دريدا في تبيان العلاقة الأصلية والحميمية بين الزمن والعطاء[2]، تماماً مثلما ربط ابن عربي بين الجود والوجود، ومثلما جمع برغسون بين الديمومة والحدس. الزمن الأصلي، السابق على كل زمن قياسي بين ماض وحاضر ومستقبل، هو زمن المدد الأصلي من شُحنة العطاء، من بؤرة العماء؛ التي نسميها «الكيْن»، والتي تنطلق منها كل الأبعاد الممكنة للزمان، كل الأشكال المتجلية في الكائن؛ لأن المدد الأصلي (الإمداد) يتيح

---

(1) Augustin, Confessions, Livre XI, XIV, 17.2.

(2) Derrida, Donner le temps, 1- La fausse monnaie, Paris, Galilée, 1991, p. 17.

التمدُّد البعدي (الامتداد) تبعاً لما سماه أوغسطين «امتداد الروح» (distentio animi) واستثمره هايدغر في النظرية الأنطولوجية لزمانية الكائن-هنا أو الدازاين. لا امتداد في الروح عند أوغسطين (إدراك باطني، حدس، تدفق أو سيولة...)، ولا انتقال من الثبوت إلى الوجود عند ابن عربي في هم أصلي، أو كرب أركيولوجي، ما لم يأت من مَدَد الكيْن.

بل يمكن القول: إن الـ[و]جود في أفق ابن عربي ليس سوى القُدرة على مجاوزة الثبوت نحو الوجود (ek-sistere) الذي أعطى (existence) بالامتداد في الزمن، وحمل المدد أو العطاء في كل دقيقة خلقية، أو رقيقة وجودية، في كل نَفَس هو تنفيس لا ينقطع، هنا والآن.

الكون سليل الكيْن، والكيْن بوصفه فضاء العماء، هو مجال الكلام القبلي (كُن، القرآن المطلق، القرآن-الصدر) وشرط إمكان التكوين البعدي (الكائن، الخلق، الحروف المتجسدة، القرآن المقيَّد، القرآن-الصورة).

يعدّد ابن عربي مترادفات العماء في «الحق المخلوق به» و«النَّفَس الرحماني» و«الخيال المطلق» و«جوهر العالم» و«أصل الأشياء والصور»، متعدد الأوصاف حيث «يكون في القديم قديماً، وفي المحدث محدثاً»[1]. تلتقي هذه المترادفات كلها لتُبرز حقيقة العماء بوصفه «الكيْن» الذي انبعثت منه كل الحقائق، ومنها كينونة الحق ذاته:

«فهو أول موصوف بكينونة الحق فيه؛ فإن للحق على ما أخبر خمس كينونات: **كينونة في العماء** وهو ما ذكرناه، و**كينونة في العرش** وهو قوله ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ [طه: 5]، و**كينونة في السماء** في قوله: «ينزل ربنا كل ليلة إلى السماء الدنيا»، و**كينونة في الأرض** وهو قوله ﴿وَهُوَ ٱللَّهُ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَفِي ٱلۡأَرۡضِ﴾ [الأنعام: 3]، و**كينونة عامة** وهو مع الموجودات على مراتبها حيثما كانت، كما بين ذلك في حقنا فقال: ﴿وَهُوَ مَعَكُمۡ أَيۡنَ مَا كُنتُمۡ﴾

(1) الفتوحات، 2/ 63.

[الحَديد: 4]. وكل هذه النسب بحسب ما يليق بجلاله من غير تكييف، ولا تشبيه، ولا تصوُّر، بل كما تعطيه ذاته لا ينبغي أن يُنسب إليها من ذلك»[1].

تعكس هذه النمطية (typologie) في أشكال الكينونة الطُّرُق التي يصاحب فيها «الكيْن» الأوصاف القديمة (العماء، العرش) أو المحدثة (السماء، الأرض، العموم)، المطلقة أو المقيّدة، تبعاً للقوابل. الكيْن مخبوء فيها، ويتبوَّأ مجاله فيها ليمدَّها بعلة الوجود. ففي هذا الفضاء الكيْني يمكن الوقوف على جميع الحقائق المجرَّدة التي لها بالحقائق المعقولة والمشهودة رابطة؛ كعلاقة الأصل بالفرع؛ وتبيان أن جُملة النماذج المفارقة (القرآن المطلق قبل القرآن المقيَّد، الحب الأصلي، الإسلام الأزلي) إنما هي مختبئة في التعيُّنات الوجودية، «هي لا هي»، بالمقدار الأنطولوجي والباروكي الممكن منحه لهذه الضدّية-الآنية: في الوقت نفسه، آن (هي) تصطحب بالإمداد، وضد (لا هي) تستقل بالانفراد.

ب-النفخ والهباء: في الإسفار عن الآية: ﴿فَأَنفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ [آل عِمرَان: 49] ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي﴾ [الحِجر: 29]:

إذا كان العماء يشكّل مبتدأ الكلمة قبل الكائن، عتبة الكيْن قبل الكوْن، مستوى الأيْن قبل المكان، فإن الهباء يشكّل الصور الطبيعية المتشكلة في الكون «لا عين له في الوجود وإنما تُظهره الصورة، فهو معقول غير موجود الوجود العيني»[2]. الهباء واهب الصور لأشياء العالم، فهو بمنزلة المادة الأصلية التي منها يكون المدد للطبيعة، أو بتعبير فلسفي أدق الهيولى التي منها تتركب الصورة. الهباء مظلم الصفة؛ لأن الطبيعة مظلمة الأركان والأجسام، ثم يأتي النور ليرشَّ فيه أشعة أو رقائق تمنح للكائنات الثبوتية

---

(1) الفتوحات، 2/ 310؛ فصوص الحكم، ص111. وحديث «ينزل ربنا كل ليلة إلى السماء الدنيا» رواه البخاري 1145 ومسلم 754.

(2) الفتوحات، 2/ 431.

العلة الوجودية: «أصل الخلوة في العالم الخلاء الذي ملأه العالم، فأول شيء ملأه الهباء، وهو جوهر مظلم ملأ الخلاء بذاته، ثم تجلى الحق باسم النور، فانصبغ به ذلك الجوهر، وزال عنه حكم الظلمة وهو العدم، فاتصف بالوجود، مظهراً لنفسه بذلك النور المنصبغ به»[1].

الهباء واهب الصور والأشكال، وهو في ذاته لا صورة له ولا شكل؛ لأنه المادة الأصلية التي منها يكون الإمداد والامتداد، الجود والعطاء لأشياء العالم، وأركان الطبيعة. الهباء طبيعة خامسة؛ لأن الأركان الأربعة الأخرى (الماء، الهواء، التراب، النار) هي صور متشكلة في جوهره[2].

يتحدث ابن عربي عن قسمين من الهباء، الطبيعي والصناعي: «الجسم القابل للشكل هو هباء؛ لأنه الذي يقبل الأشكال لذاته، فيظهر فيه كل شكل، وليس في الشكل منه شيء وما هو عين الشكل، والأركان هباء للمولدات، وهذا هو **الهباء الطبيعي**؛ والحديد وأمثاله هباء لكل ما تصور منه من سكين، وسيف، وسنان، وقدوم، ومفتاح، وكلها صور أشكال، ومثل هذا يسمى **الهباء الصناعي**»[3]. فالطبيعي هو الأصل، والصناعي هو الفرع. عندما نقرّب الهباء من النفخ من حيث **الخلق** على غرار تقريب العماء من الكلمة من حيث **الأمر**، فإننا نُدرك عملية التمفصل بين الطبيعي والصناعي، بين ما هو مادة وإمداد لغيره، وما هو صورة وامتداد لذاته: «وقد كان الحق سبحانه أوجد العالم كله وجود شبح مسوًّى لا روح فيه، فكان كمرآة غير مجلوَّة. ومن شأن الحكم الإلهي أنه ما سوَّى محلاً إلا ويقبل روحاً إلهياً عبَّر عنه بالنفخ فيه؛ وما هو إلا حصول الاستعداد من تلك الصورة المسواة لقبول الفيض التجلي الدائم الذي لم يزل ولا يزال»[4]. فالنفخ في المادة يعادل هنا

(1) المصدر نفسه، 2/ 150.
(2) المصدر نفسه، 1/ 5.
(3) المصدر نفسه، 4/ 433.
(4) الفصوص، ص49.

النطق بالكلمة «كُن»، وهما تقريباً الشيء نفسه ما دام ابن عربي، لغرض مذهبي في الوحدة الوجودية، يجعل الكلمة هي نفسها الكائن وعكسه، وليبرّر به أيضاً عدم انفصال القرآن عن الوجود، بحكم أن القرآن هو الوجود من حيث الكائنات الموضوعة، والوجود هو القرآن من حيث الكلمات المطبوعة.

لهذا السبب ينبغي أخذ العلاقة بين الأمر والخلق، أو بين العماء والهباء، أو بين الكلمة والكائن مرايا متقابلة بالمعنى الدقيق والحصري لفكرة **الجلاء**؛ التي تُعطي التجلي الإلهي في أعيان الموجودات، مثلما **الخلاء** هو العُنصر الذي به يتم تعمير الوجود بالكائنات.

تؤدي هذه المصطلحات كلها أدواراً تبادلية، أي: دائرية أو دورية، ما دام ابن عربي يتحدث بمنطق الإحاطة، أو الوحدة الوجودية. التمييز بينها هو تمييز معرفي لتبيان الأعيان والوظائف. يصدّق ذلك قوله في الفقرة نفسها: «فالأمر كله منه، ابتداؤه وانتهاؤه»، في إحاطة دائرية يترتب عنها تأويل دائري يساير هذه الاستدارة في الكينونة ذاتها؛ لأن التأويل هنا يتخذ الدلالة الأنطولوجية الواسعة في مسايرة الأمر والخلق، لا الدلالة المعرفية الحصرية في تفسير النصوص.

صورة عيسى[1] هي الأكثر استحضاراً في تبيان التمفصل بين الطبيعي والصناعي، بين الأصل والفرع، بإدراج الروح دافعاً في الحركة، أي: بإدراج الحياة: «اعلم أن من خصائص الأرواح أنها لا تطأ شيئاً إلا حيي ذلك الشيء، وسرت الحياة فيه»[2]. النفخ في الصور الحيوانية المصنوعة من الطين لجعلها حية ومتحركة هو نتيجة الصدور عن النفخ من الصورة الطبيعية الإنسانية؛ التي تجسَّدت فيها الروح المقدَّسة.

ثمة نصان يبيّنان هذا التمفصل:

---

(1) الفتوحات، 1/ 168.

(2) الفصوص، ص138.

1- بين الصورة الحيوانية المصنوعة من الصورة الطبيعية الإنسانية: «فإنه نسب الخلق إلى عيسى عليه السلام، وهو إيجاد صورة الطائر في الطين، ثم أمره أن ينفخ فيه»[1].

2- وبين الصورة الإنسانية المطبوعة من الصورة الروحية المتجسدة: «فنفخ فيها [مريم] في ذلك الحين عيسى، فكان جبريل ناقلاً كلمة الله لمريم [...] فخرج عيسى يُحيي الموتى لأنه روح إلهي، وكان الإحياء لله، والنفخ لعيسى»[2].

ثم يخصّص ابن عربي أكثر بجعل الإحياء العيسوي من جانب **التحقيق**؛ لأنه صادر عن ماء محقق (مريم) ويستحضر الآية ﴿يُحۡيِ ٱلۡمَوۡتَىٰ﴾ [الحَجّ: 6]؛ ومن جانب **التوهُّم**، لأنه ناشئ من ماء متوهّم (جبريل) وهو قول الآية: ﴿فَأَنفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيۡرَۢا بِإِذۡنِ ٱللَّهِۖ﴾ [آل عِمرَان: 49]. والإذن، هنا، هو الأمر الإلهي الذي أعطى الكلمة «كُن» من أجل الخلق والتكوين.

لا يفوتنا أن نلاحظ هنا التقارُب الكائن بين «الإذن» وهو الأمر الإلهي بالخلق و«الأذُن» وهي عضو السماع، دائماً من الوحدة الوجودية التي يجعلها ابن عربي الأفق والوسيلة، بما في ذلك الوحدة اللغوية في الاشتقاق عينه (مثلاً: عقل/ عقال، قلب/ تقلّب، إذن/ أذُن). مسوّغ ذلك أن الإذن بالخلق عبر الكلمة «كُن» يقتضي وجود إنصات من طرف الكائن الذي يتحصل على التكوين بنقله من الثبوت إلى الكينونة، أو بتعبير ابن عربي من شر العدم إلى خير الوجود. السماع الأنطولوجي الذي قرع أذُن الكائن هو السماع الذي فيه استجابة بالخلق والحدوث: «الكون كله سماع [...] فالسماع المطلق لمن تحقق بالحق، فإنه ما خصَّ بكُن كوناً من كون، ولا توجهت على عين دون عين. فالكل قد سمع بما صدع»[3]. معنى ذلك أن كل إذْن تقابله أذُن بتجسيد

(1) رحمة من الرحمن، 1/ 442.

(2) الفصوص، ص139.

(3) الفتوحات، 4/ 368.

معاني السماع والإصغاء إلى القول الخلّاق؛ لأن ثمة آذاناً سامعة، لكنها غير مُنصتة أو مُصغية، أي: غير مُدركة أو فاهمة لفحوى القول. وأعتقد أن هذا السماع الأنطولوجي يحقق جانباً من التأويل العام الذي يوطّده ابن عربي، وهو التأويل الذي فيه الإنصات والقبول، أي: الفهم والإدراك، أو بتعبيره «الاستعداد والتهيُّؤ، سواء كان موجوداً أو معدوماً»[1].

ينطبق الأمر كذلك على التأويل الأنطولوجي العام في الإنصات إلى القرآن لاستخلاص المعاني القائمة؛ لأن القرآن والوجود متضايفان ومتساوقان، كما رأينا من قبل. إن الهباء، بوصفه أصل الطبيعة، يجعل ممكناً التسوية الجسدية التي حرَّكها النفخ الإلهي تبعاً للآية المذكورة أعلاه؛ ولآية أخرى يُسفر فيها ابن عربي عن جوانب مهمة من التكوين الطبيعي والأنطولوجي للكائنات: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَكَ فَسَوَّىٰكَ فَعَدَلَكَ ۝٧ فِىٓ أَىِّ صُورَةٍ مَّا شَآءَ رَكَّبَكَ﴾ [الانفِطار: 7-8]. التسوية الجسدية هي خلق الإنسان في أكمل صورة ممكنة، قائمة على السويّ من الأركان، والتساوي بين الأخلاط؛ التي تجعل ممكناً الاعتدال في القوى والأمزجة.

يقوم النفخ الإلهي بتمكين النفس من الجسم، وليست النفْس (سكون الفاء)، هنا، سوى شذرة من النفَس (فتح الفاء) الذي يدبّر الكون من أصل الكيْن: «واعلم أن النفس التي هي لطيفة العبد المدبّرة هذا الجسم لم يظهر لها عين إلا عند تسوية هذا الجسد، وتعديله، فحينئذ نفخ فيه الحق من روحه، فظهرت النفس بين النفخ الإلهي والجسد المسوَّى»[2].

لا يمكن أن نتجاهل، هنا أيضاً، التماثُل الدقيق واللطيف في الجذر (نفس) بين النفْس المنفوخة في الجسد والنفَس النافخ، أي: الروح: «فمن أراد أن يعرف النَّفَس الإلهي فليعرف العالم، فإنه من عرف نفسه عرف ربه

(1) المصدر نفسه، 2/ 401.

(2) رحمة من الرحمن، 2/ 451.

الذي ظهر فيه، أي: العالم ظهر في نَفَس الرحمن الذي نفَّس الله به عن الأسماء الإلهية ما تجده من عدم ظهور آثارها»[1].

تؤدي هذه «اللعب اللغوية» وظائف في الاقتران؛ لأنها تنتمي إلى «شبه عائلي» هو المناسبة بين الكلمات (عقل/ عقال، قلب/ تقلب، إذن/ أذن، نفْس/ نفَس/ ريح/ روح...)، مناسبة في المعنى، وفي الصورة أكثر منها مطابقة في المبنى، وفي اللغة. هذا الشبه العائلي بين أشقاء الكلمة من الاشتقاق هو شَبَه أصلي في صدور النفْس عن النَّفَس، أو صدور الروح عن الريح الذي هو الهواء المنفوخ في الأجساد. إذا كان النَّفَس أو النفخ يحقق هنا فكرة التفريج عن غم، أو شغف، فلأنه نَفَس نابع من الرغبة الخالصة في إظهار أعيان الأسماء الحسنى في الموجودات. معنى ذلك أن إظهار الأعيان هو فعل حُبّي انجر عنه فعل خَلقي: في البدء كان الحب!

ثانياً، النَّفَس والحب: سعة الرحمة وضيق الجلفية:

معظم النصوص التي يتكلم فيها ابن عربي عن النَّفَس الرحماني، والنفخ الإلهي يُرفق معها فكرة الحب بالمعنى الواسع والأنطولوجي لهذه الكلمة. جاء النَّفَس كتنفيس عن الكرب الأصلي للأسماء الحسنى التي طالبت بإظهار أعيانها في العالم، وتوجُّهها نحو خلق كائنات هذا العالم: «ولهذا الكرب تنفُّس، فنسب النَّفَس إلى الرحمن؛ لأنه رحم به ما طلبته النسب الإلهية [أي: الأسماء الحسنى] من إيجاد صور العالم التي قلنا هي ظاهر الحق»[2].

والتنفيس هو تشويق، هو الشوق نحو حالة من الراحة الكونية، هو استراحة الأسماء الحسنى من تعب الكرب، والانتظار السابق على الخلق. مصدر النَّفَس الرحماني هو الحب الأصلي الذي غمر الكائنات في ثبوتها، وعمَّر الكائنات بعد وجودها: «فعلامة الحب الإلهي حب جميع الكائنات في

(1) الفصوص، ص145.

(2) المصدر نفسه، ص112.

كل حضرة معنوية، أو حسية، أو خيالية، أو متخيلة»[1]. أصل هذا الحب خبر نبوي تداوله ابن عربي في محطات عديدة من نصوصه: «كنتُ كنزاً مخفياً لم أعرَف، فأحببتُ أن أعرَف، فخلقتُ الخلق، وتعرَّفتُ إليهم، فعرفوني»[2].

يمكن القول أن مذهب ابن عربي في الرحمة الشاملة وفلسفته في الحب الكوني مبني في شكله وفي مضمونه على هذا الخبر؛ لاعتبارين على الأقل:

1- استعمال الاستعارة «الكنز المخفي» له دلالة بليغة من حيث إن الكنز محبوب لذاته، وإن الكنز المخفي وغير المعروف مشوِّقٌ للكشف عنه، ومعرفته.

2- استعمال صيغة المتكلم (كنتُ، أحببتُ، خلقتُ، تعرَّفتُ) له فائدة أنطولوجية، وهي أن الحب أتى منه، وأن إرادة الخلق، وإظهار أعيان الممكنات هي كلها تجليات الحب الأصلي، وأن الخلق وُجد عن الحب وبالحب. يصدّق ذلك حديث قدسي، يدعّم به ابن عربي توجُّهه المذهبي في التجلي الإلهي: «من عادى لي ولياً فقد آذنته بالحرب، وما تقرَّب إليَّ عبدي بشيء أحب إليَّ مما افترضتُ عليه، ولا يزال عبدي يتقرَّب إليَّ بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنتُ سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يُبصر به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها»[3]. يأتي التجلي الإلهي في أعيان الموجودات من الحب الأصلي، ويسعى لأن يُعرف من طرف الموجودات، من وراء حُجُب الاعتقادات.

أ- الحُبُّ الأصلي والحَبُّ البشري: في الإسفار عن الآية: ﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ﴾ [المَائدة: 54]، ﴿أَلَا لِلَّهِ ٱلدِّينُ ٱلْخَالِصُ﴾ [الزُّمَر: 3]:

صدر الوجود عن الحب الأصلي، أو الجود الأركيولوجي، في شكل معرفة أصلية علم بها الحق نفسه فعلم العالم، فخرج العالم على صورة ما

(1) الفتوحات، 2/ 113.

(2) ذكره العجلوني، كشف الخفاء، حديث رقم 2016.

(3) رواه البخاري 7502، طالع: الفتوحات، 2/ 322.

علم به الحق نفسه: «والله كان ولا شيء معه، وعلم العالم من علمه بنفسه، فما أظهر في الكون إلا ما هو عليه في نفسه، وكأنه كان باطناً فصار بالعالم ظاهراً»[1]؛ كان باطناً كالكنز المخفي والمتواري عن الأنظار، فصار ظاهراً بالصور المتعدّدة والمتنوّعة التي تتلبَّسها الكائنات في وجودها، «ذلك أن النَّفَس الرحماني من الاسم الباطن يكون الإمداد له دائماً [...] وأن العماء من حيث ما هو نَفَس رحماني قابل لصور حروف العالم وكلماته، هو حامل الأسماء كلها»[2].

التلبُّس بالصور التي يتجلى فيها الحق هو عين الحب الأصلي الذي به كان الأمر والخلق، وإليه تكون الراحة والرحمة: «وهذا معنى قوله «فخلقتُ الخلق فتعرَّفتُ إليهم فعرفوني»، فما يعرف الله إلا بما أخبر به عن نفسه بحبه إيانا، ورحمته بنا، ورأفته، وشفقته، وتحببه، ونزوله»[3]؛ وأن بدء الخلق جاء أساساً عن حب أصلي نابع من العماء: «فكُنا صوراً في جوهر العماء، فأعطينا بظهورنا في العماء الوجود للعماء ما كان معقولي الوجود حصل له الوجود العيني، فهذا كان سبب بدء حبنا إياه، ولهذا نتحرك ونطيب عند سماع النغمات لأجل كلمة كُن الصادرة من الصورة الإلهية، غيباً وشهادةً»[4].

يُبرز ابن عربي جانباً مهماً من الحب الخالص، وهو الحب النابع من الأصل، حامل علامات الرحمة، والرأفة، والشفقة: «فعلامة الحب الإلهي حب جميع الكائنات [...] فالمخلوق محبوب لله أبداً دائماً»[5]؛ وأن هذا

(1) الفتوحات، 2/ 399.
(2) المصدر نفسه، 2/ 400.
(3) المصدر نفسه، 2/ 326.
(4) المصدر نفسه، 2/ 331.
(5) المصدر نفسه، 2/ 113؛ أيضاً: «كتاب التراجم»، في: رسائل ابن عربي، ص287: «كل من أحبَّك لك فاعتمد على محبَّته، فإنه الحب الصحيح، وحب الله لخلقه بهذه المثابة أحبَّهم لهم لا لنفسه».

الحب الخالص من وجهة نظر الرؤية الإلهية صعب التحقيق من وجهة نظر الرؤية البشرية التي تشوبها أدران الأخلاط، والأمزجة الدافعة نحو الأحقاد.

يساعدنا ابن عربي على الارتقاء في نظام المعرفة، من الرؤية البشرية الضيّقة إلى المشاهدة الرحمانية الواسعة؛ ويعوّدنا على التخلُّص، الصعب والمؤرق، من العلائق الطبيعية والبشرية التي تحول دون اكتناه الحب الخالص في أصله الرحماني؛ لأن الحب البشري ممزوج بقوى وتخيُّلات تجعل منه حباً طبيعياً من أجل اللذَّة والإنجاب، أو حباً نفعياً من أجل المصلحة، أو حباً نرجسياً من أجل العداوة والحقد... إلخ. الارتقاء إلى الحب الخالص مرهون بالتجرُّد عن هذه العلائق والأخلاط التي تتخذ دلالة ما أطلقتُ عليه اسم الجَلَفية.

الشيء الجلِف، أو الطبع الجلِف هو الذي يتَّسم بالغلاظة والفظاظة، فلا يرى شيئاً إلا وطبعه بمزاجه الفظ والخشن. ليست هذه الجلفية مجرد سيكولوجيا في الطبائع، إنما هي أنتروبولوجيا في الإدراك، تجعل الجميل يرتدُّ إلى القبيح، والحسن إلى السيئ، ويتم إفراغ الحمولة الرمزية للدين، وتعميرها برؤية باردة، وسلوك ميكانيكي.

إن الجلفية، المرتبطة جذرياً بالأخلاط والأمزجة، تبقى على عتبة القشور («الجلْف: القَشر» يقول القاموس) لأنها ضيّقة وحصرية، ولا ترتقي إلى الألباب والأشياء الخالصة، لا تعرف الرهان والمآل؛ لأنها حَرفية وعنيدة («الجلف: القطع والاستئصال» يؤكّد القاموس)، فلا تعرف التأويل والتوصيل.

إن هذه الجلفية هي أصل «قطع واستئصال» الحب الإلهي للبشر، بتضييقه وتحويله إلى نقيضه تبعاً لفهم بشري، جَلَفي، هو نفسه ضحية الأمزجة والأخلاط؛ لأنه لا يخرج عن بِشرته ما لم يزعم، أو يتوهَّم الحلول في الفهم الإلهي، ويمنح للآيات والأخبار حرفية جَلَفية في غاية الإطباق، والإرهاق.

إن الأمر الذي لا تفقهه الجلفية هو سعة الخلق من حيث الرحابة الوجودية، والسماحة الرحمانية، وأن ثمة أموراً كلية وكونية لها نظام في الحق الذي يتمفصل بالحقيقة الجامعة.

وحديث ابن عربي هو في الغالب من هذه الجمعية الشاملة بلا حصر، أو تضييق؛ لأنه كان يعرف أن التجلي الإلهي في المعتقدات لا يخص معتقداً دون غيره، وأن صلة الموجودات بالرحمن هي صلة أصلية وفطرية، «تسبيح فطري ذاتي عن تجلٍّ تجلَّى لهم فأحبوه، وانبعثوا إلى الثناء عليه دون تكليف، بل اقتضاء ذاتي»[1].

أوَّلَ ابن عربي هذا الاقتضاء الذاتي في ضوء الآية ﴿أَلَا لِلَّهِ ٱلدِّينُ ٱلْخَالِصُ﴾ [الزُّمَر: 3] وهو العهد، أو الميثاق الأصلي؛ الذي ربط الخلق بالحق دون خوف أو إكراه، وإنما بمحض الانتماء إلى السعة الرحمانية، ويفلت بطبعه من الاحتكار، أو التسويغ. يقول بشأن ذلك: «والعهد الخالص هو الذي لما أخذ الله من بني آدم من ظهورهم ذريتهم، وأشهدهم على أنفسهم، ثم وُلد كل بني آدم على الفطرة، وهو الميثاق الخالص لنفسه، الذي ما ملكه أحد غصباً فاستخلص منه، بل لم يزل خالصاً لنفسه في نفس الأمر طاهراً مطهَّراً»[2]؛ وما ملكه أحد غصباً سوى من باب الجلفية؛ التي تميل بطبعها إلى تضييق الواسع، وحصر العام، وضرب الأمور الفطرية بالانتماءات العصبية.

إن الدين الخالص هو نموذج التسليم الأصلي الذي انحدرت منه الكلمة الإسلام في التباس وإبهام، ستكون لنا حولهما وقفة في الصفحات المقبلة؛ لأن هذا الدين الخالص جاء طواعيةً لا كرهاً، ولا تشوبه رغبة في نعيم أو رهبة من جحيم، هو صنو الحب الأصلي الذي أمدَّ الكائنات بالوجود.

---

(1) الفتوحات، 2/ 328.

(2) رحمة من الرحمن، 3/ 532.

نفهم لماذا جاء الخطاب الصوفي في عمومه من ابن الفارض ورابعة العدوية إلى ابن عربي في سياق هذا الدين الخالص، السابق والأصلي، قبل الانقسامات الاعتقادية، والانشطارات المذهبية، أي: قبل أن تضيق الدائرة الدينية بالرؤية الجلفية.

يؤدي الدين الخالص كذلك فكرة أخرى، وهي أن الميثاق الأصلي خَتَم إلى غير رجعة بدَيْن الإنسان للإله، وهذا الدَّيْن (بالمعنى المالي) له بالدِّين (بالمعنى الاعتقادي) رابطة رمزية سنتوقف عند بعض سماتها لاحقاً، أي: أن دَيْن الإنسان للإله أصلي، وما الدِّين في أشكاله الاعتقادية التاريخية سوى توكيد على هذا الدَّيْن، لكن يميل بطبعه إلى الحصر والتضييق ما دام التعيُّن التاريخي يحمل الاختلاف والتمييز بين البشر مطية نحو الخلاف والاعتداء. من هذه الأركيولوجيا الأصلية يُسفر ابن عربي عن الآية ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلْفَىٰٓ﴾ [الزُّمَر: 3] ويقول: «فما عبدوا الشركاء لأعيانهم، فإن العبادة لله لا تكون لغير الله أبداً، فما أخذوا لكونهم عبدوهم، فإن المشرك ما جحد الله تعالى، بل أقرَّ به، وأقرَّ له بالعظمة والكبرياء على من اتخذه قربةً إليه»[1].

تأتي هذه الفكرة من حيث إن الله هو عين كل شيء، فلا يمكن أن يدين الإنسان لشيء ما لم يكن هذا الدَّيْن موجَّهاً في الأصل إلى الله بحكم تجليه في الأشياء عن حب أصلي، واعتناء دائم. ينبغي الكثير من التجريد العقلي، والسعة القلبية لفقه هذه الأمور التي تفلت بطبعها من الجلفية المستشرية التي «جرت في الأمور بحسب ما يعطيها غرضها لا تحب من الأمور إلا ما يلائم طبعها، وغفلت عن مشهد الإقرار بالربوبية عليها لموجدها»[2]؛ ولأن التجريد والسعة قائمان على نوع من الرؤية الصوفية الخالصة؛ التي تبتغي الدين الأصلي والفطري، وأن الضيق والغرض قائمان على الرؤية الجلفية المرتبطة في تصوُّراتها وأحكامها بالنشأة الجسمية من أبخرة وأخلاط، كما

(1) المصدر نفسه.

(2) الفتوحات، 2/ 330.

قال القدماء. فهي أعجز من أن تتجرَّد عن هذه الرؤية الضيّقة، سجينة الطبع الفظ، والعصبية السمجة؛ لتترقى نحو الدين الخالص، والسعة الرحمانية، وهذا عَصَب المشكلة في كل علاقة بالدين في تجلياته التاريخية والإقليمية، كما سيأتي ذكره لاحقاً؛ لأن الدين، هنا، سيتم تغليفه بالرؤية الحصرية سليلة أرض وغرض، أو نتيجة طبع وتصوُّر، وسيكون مسجوناً في هذه الجلفية أكثر من كونه محرّراً للعقول والذوات.

إن أصل الحب هو المعرفة؛ كما جاء في الحديث المستشهَد به أعلاه، وتأتي هذه المعرفة في صورة كنز مخفي، كالإمداد بالنسبة للامتداد، وكالقرآن المطلق بالنسبة للقرآن المقيَّد، تأتي خفيةً وسريةً، ولكنها تسري في الأشياء التي تتخذها موطناً لها.

فكرة المعرفة التي تؤول إلى المحبة هي جوهر التأويل الصوفي؛ لخبر مفاده أن «من عرف نفسه عرف ربَّه»[1]، ولأن النفس تنطوي لتبحث عن المعرفة في ذاتها، في غياهب استشعارها، لتقف على هذا الكنز المخفي في أغوارها. تداول الصوفية هذا الخبر بوصفه ثابتة مذهبية، وحقيقة عرفانية؛ لأن معرفة الحقائق المتعالية لا تكون سوى بمعرفة الذات.

ليس غريباً أن يستحضر القاضي ابن العربي في «**قانون التأويل**» فصلاً حول معرفة النفس، ومعرفة الرب. فهل هذه المعرفة بالذات وبالإله تشكّل قانوناً في التأويل؟ يقول: «قد سردنا من معرفة الرب في معرفة النفس أنموذجاً يتبيَّن به المطلوب، ويظهر منه وجه الدليل، ويحكم به لمن قال: «من عرف نفسه عرف ربَّه بالعلم»»[2].

يبدو أن هذه المعرفة هي أنموذج التأويل بناءً على الآية المعروفة: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ﴾ [فُصّلَت: 53].

---

(1) سبق تخريجه.

(2) ابن العربي، قانون التأويل، مرجع سابق، ص467.

لكن، فيما يحصُر ابن العربي هذه المعرفة الذاتية الآيلة نحو معرفة الحق في إجراء يتبيَّن منه وجه الدليل، أي: بالاعتماد على النظر، والتدبُّر، والتأمُّل، فإنها ستضحى في التأويل الصوفي مطية نحو الحب والسعة الرحمانية؛ لأن المراد من المعرفة هو البحث، في الذات، عن الحق المخفي في صورة كنز مخبَّأ، ويقوم هذا البحث على دواعٍ معرفية بالعقل، وعلى منازع استشعارية في القلب.

نصوص ابن عربي زاخرة بهذا التأويل الصوفي للمعرفة المنعطفة على المحبة، ومن يتأمَّل في هندسة «**الفتوحات المكية**» يجد أن الفصل (177) «في معرفة مقام المعرفة» يعقبه الفصل (178) «في معرفة مقام المحبة». فهما صنوان لا ينفصلان، وأحدهما يؤدّي نحو الآخر: «إن المعرفة بالله ما لها طريق إلا المعرفة بالنفس، فقال: «من عرف نفسه عرف ربه»، وقال: «أعرفكم بنفسه أعرفكم بربه»؛ فجعلك دليلاً، أي: جعل معرفتك بك دليلاً على معرفتك به»[1]، هذا من وجه الدليل؛ أما من وجه الاستشعار: «فلا يرى الرائي من الحق أبداً حيث رآه إلا نفسه، فهذا التجلي يُعرّفك بنفسك وبنفسه»[2]؛ وفي نص آخر: «فالحق علَّمك من نفسه، وأعلمك أنك لا تعرفه إلا من نفسك»[3]. فمعرفة الحق تأتي في صورة استشعار في الذات (الأعماق) لتكون هذه المعرفة مطية نحو المحبة، وليس فقط في صورة دليل خارجي (الآفاق) يدلُّ على الحق في الخلق.

نعود إلى استثمار فكرة الاستشعار بالمعنى الفينومينولوجي؛ لأن المعرفة الباطنية للحق تتَّخذ طريقاً آخر غير طريق المماثلة في الآفاق البرانية. لا يمكن فقه الحب سوى في هذا الإطار الفينومينولوجي للاستشعار. لهذا السبب بدت لنا المحاولات التي ترزح تحت البراديم الأرسطي/ الرُّشدي (محمد

(1) الفتوحات، 2/ 298.
(2) المصدر نفسه، 2/ 667.
(3) المصدر نفسه، 3/ 44.

البوغالي، محمد عابد الجابري) محصورة وضيّقة؛ لأنها كانت تقصد المماثلة بين العوالم على سبيل التشابُه والتطابُق، وفاتها الاستشعار من داخل العوالم، من داخل الذوات، في شكل طيات تنطوي وتنبسط حسب تقلُّب التجليات، وقوابل القلوب، أي: من داخل الشرط الأنطولوجي للذات المستشعرة.

لا شك أن هذا الاستشعار، الجامع بين المعرفة والمحبة، هو الذي يُبرّر، ليس فقط، عدم انتسابه إلى التصوُّر الجاف للمناسبة والمطابقة: «طريق الله لا تُدرَك بالقياس، فإنه كل يوم في شأن»[1]؛ وإنما يحقّق، أيضاً، كل الأبعاد الأنطولوجية والذاتية للمصدر (وجد): وَجْد، تواجُد، وجود، وجدان. الوجد «ما يصادف القلب من الأحوال المغيبة له عن شهوده»، فينتقل من المعطى الحسي إلى العطاء الوجودي؛ التواجُد «استدعاء الوجد» كتفاعُل بين الذوات المتواجدة؛ الوجود «وجدان الحق في الوجد»[2] باستشعار الحق في القلب صفة معرفية وحُبية. الوجد هو، أيضاً، الإنصات إلى الوجود من صدر الكلمة «كُن»، هو السماع الوجودي لأنغام الكائنات وهي تأتلف من عين النَّفَس الرحماني؛ هو انتظار الواردات والنفحات دون سابق إنذار كالحب الذي يخترق الكائن كسهم كوبيدون (Cupidon): «الوجد ليس بمعلوم وروده لمن ورد عليه»[3].

إذا كان الوجود وجدان الحق في الوجد، فإن مراتب الوجود تكشف عن مراتب معرفة الحق في النفس، فهي ليست معرفة بالدليل والمناسبة، وإنما معرفة بالمحبة؛ لأن ما بداخل النفس من وجود الحق لا تنطبق عليه المعرفة البرهانية، وإنما المحبة العرفانية التي تُكسب علماً خاصاً من الوجه الخاص

(1) المصدر نفسه، 2/ 538.

(2) ابن عربي، «اصطلاح الصوفية»، في: رسائل ابن عربي، ص532؛ الفتوحات، 2/ 535-540.

(3) الفتوحات، 2/ 538.

لهذه المحبة، أو الاستشعار: «"من عرف نفسه عرف ربه"، ما وسع القلب ربه حتى علم قلبه، ما علم بالعلامة، فالعالم علامة»[1].

فالوُسع القلبي لاحتواء الحق يقتضي أن يكون القلب مرناً على صورة تجلي الحق، فينقلب معه، ويعلم بذلك قلبه، أي: منقلبه، وتقلُّبه، ولا يعلم ذلك بالعلامة المرتبطة بالعالم اسماً ورسماً، والتي تُعرَف بالدليل والمناسبة. يجد القلب في ذاته علماً بالحق، فيكون الحق هو المحبوب من وراء الحجُب: «الأحباب أرباب، والمحبوب خلف الباب»[2]. تكتسي عبارة «خلف الباب» قيمة فريدة ينعتُ بها ابن عربي حقيقة الاستشعار الذي يسمّيه الشعور، وهو مطية نحو العلم: «كل علم لا يكون حصوله عن كشف بعد فتح الباب يعطيه الجود الإلهي، ويبديه، ويوضّحه، فهو شعور لا علم؛ لأنه حصل من خلف الباب [...] وليس الباب سواك، فأنت بحكم معناك ومغناك، وذلك هو غلق الباب، فإنك تشعر أن خلف هذا الجسم والصورة الظاهرة معنى آخر لا تعلمه، وإن شعرت به»[3]. الاستشعار أو الشعور (لا ينبغي أخذ مفهوم «الشعور»، هنا، بالمعنى المعاصر في الوعي conscience، وإنما باستشعار شيء في الذات تُدركه بشكل ضبابي وعام، دون أن تقف على حقيقته في ذاته) هو «خلفية الباب» التي تتيح العلم بفتح الباب، عندما تنكشف الأمور للذات، وبالذات. يردف قائلاً: «فعين الفتح يعطيك المعرفة بالباب، والفرق بين المصراعين، فتعلم ذاتك، وتعلم ربك، وهو قوله ﷺ: "من عرف نفسه عرف ربه". الشعور مع غلق الباب والعلم مع فتح الباب [...] وحظ الشعور من العلم أن تعلم أن خلف الباب أمراً ما، على الجملة لا يُعلم ما هو»[4].

---

(1) المصدر نفسه، 4/ 367.

(2) المصدر نفسه.

(3) المصدر نفسه، 3/ 458.

(4) المصدر نفسه، والحديث سبق تخريجه.

إذا كان المحبوب خلف الباب فهو المشعور به غير المعلوم، وتكون المعرفة به أتم وأكمل عند فتح الباب، فيقع الكشف ويظهر بعينه للمستشعر. جوانب من هذه الرابطة الخفية بين المعرفة والمحبة معروضة بشكل بارز في هذه الفقرة: «لذلك قال عليه السلام: «من عرف نفسه عرف ربه». فإن شئت قلتَ بمنع المعرفة في هذا الخبر، والعجز عن الوصول؛ فإنه سائغ فيه، وإن شئت قلت بثبوت المعرفة. فالأول: أن تعرف أن نفسك لا تعرفها فلا تعرف ربك، والثاني: أن تعرفها فتعرف ربك. فكان محمد ﷺ أوضح دليل على ربه، فإن كل جزء من العالم دليل على أصله الذي هو ربه، فافهم. فإنما حُبّب إليه النساء فحنَّ إليهنَّ، لأنه من باب حنين الكل إلى جزئه، فأبان بذلك عن الأمر في نفسه من جانب الحق في قوله في هذه النشأة الإنسانية العنصرية: ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى﴾ [الحِجر: 29]»[1].

كل جزء من العالم دليل على أصله، من حيث استحضار الأصل في ذاته، والشعور به في أعماقه، لا من حيث الدليل الخارجي؛ لأن كل جزء له صلة بربّه، بالذي ينشئه ويربّيه، فله، إذاً، رابطة باطنية لا تقوم على الدلائل البرانية.

إن هذه الفلسفة في الاستشعار الباطني للحق يكون فيها كل جزء مع ربه، يناديه ويناجيه، لا تفقهها الجلفية القائمة على الرؤية السطحية والحرفية، الخالية من الرابطة الباطنية؛ لأن الحق الذي تريد فرضه على الجميع هو الحق الذي تستدل عليه بالدلائل المنطقية، وتقطع صلته بكل جزء على حِدة، بكل نفس جزئية لها بالحق وجهاً خاصاً، ورابطة فريدة.

ب- السعة والضيق: في الإسفار عن الآية: ﴿وَرَحْمَتِى وَسِعَتْ كُلَّ شَىْءٍ﴾ [الأعراف: 156].

إن المثير في إسفار ابن عربي عن الآيات القرآنية هو المهارة في تحويل البغيض إلى المحبوب من وراء اللوحة الجامعة؛ التي تدبّر مذهبه الصوفي،

(1) الفصوص، ص215.

وهي الرحمة الشاملة. عندما يستحضر النعيم والعذاب، فإنه يسوّغ أحكامهما في ضوء الرحمة؛ التي لها في كل كائن شُحنة، ولها بكل كائن شُجنة.

لا يقوم ابن عربي بتحريف الآيات لتتفق الدلالة مع فحوى المذهب، ولكن يقوم بعملية **انحراف أيقوني**[1] بنقل الدلالة إلى مستوى جديد من الرؤية: «فنشأة الآخرة لا تقبل مزاج نشأة الدنيا». هذه العبارة هي بمثابة الخيط الرفيع في فهم الانحراف الأيقوني في الإسفار عن دلالة الآيات.

قوله: إن نشأة الآخرة لا تقبل مزاج نشأة الدنيا، معنى ذلك أن فكرة النعيم والعذاب التي يتعقَّلها الإنسان ليست نفسها في موطن الدنيا، أو موطن الآخرة. الإدراك الحسي للنعيم والعذاب ليس له الصورة نفسها بين موطنين.

---

(1) أقصد بالانحراف الأيقوني الصورة الجديدة التي يتخذها الحرف في سياق الجملة، فلا يتخذ الوظيفة نفسها كالتي كان عليها في صورة أخرى. الأمثلة التي يسوقها ابن عربي كثيرة رأينا بعضاً منها: مثلاً، الانحراف الأيقوني في كلمة «قلب» هو «التقلب». فلا نتحدث عن الشيء نفسه عندما نقول «قلب»، ونفهمه على أنه العضو الصنوبري في الصدر؛ الذي به حياة الكائن، أو العضو الروحي اللطيف مسقط الأنوار والتجليات؛ وعندما نقول «قلب» ونفهمه على أنه ثابتة من ثوابت التغيُّر الدائم في العالم. عندما نقول: إن كل شيء له قلب، فنقصد أن كل شيء هو عُرضة للتقلب بحكم الخلق الجديد والمتجدّد، والشؤون الإلهية في المساعي الكونية.
لا يمكن فهم ما كتبه ابن عربي سوى في ضوء ما أطلقتُ عليه اسم «الانحراف الأيقوني». ينبغي تجريد هذه الفكرة من كل العلائق الأخلاقية التي نحن مسجونون فيها، فنرى فيها عنوان الزيغ والتعدّي. ينبغي أخذ الانحراف، هنا، بالمعنى الباروكي في الانعطاف والانكسار، وليس بالمعنى المبتذل في التحريف؛ لأن الكلمات عند ابن عربي ليست قوالب حرفية جامدة، وإنما هي كائنات حية، ومسافرة، لها حركة باروكية عجيبة، تتوقف عليها الكثير من التأويلات، أو سوء التأويلات. وحدها المهارة في المعرفة (أو في المعجم الصوفي: الكشف، الفراسة، الاختصاص...) بإمكانها تبيان هذه الحركة الحية للكلمات من حركة الوجود ذاتها؛ لذا، أؤكد مرة أخرى عدم حصر كتابات ابن عربي في معطيات إبستمولوجية ضيّقة تتناول الكلمات قوالب حرفية ثابتة، وإنما توسيع كتاباته نحو معطيات فينومينولوجية ثريّة، ترى في الكلمات حركات قصدية وكائنات تنضح بالحياة، والصيرورة.

نصوص ابن عربي حُبلى بهذه الألغاز؛ التي نعجز عن فقهها بأدواتنا العقلية والشرعية ما لم نُقحم فيها اعتباراً باروكياً، أو انحرافاً أيقونياً، يرى فيها صوراً أخرى غير الصور المألوفة في اللسان، وفي العيان: «وهذا هو الفرقان بين نشأة الدنيا والآخرة، إلا أن نشأة النار، أعني: أهلها، إذا انتهى فيهم الغضب الإلهي [تبعاً للحديث القدسي الذي يستشهد به ابن عربي: «ورحمتي سبقت غضبي»] وأمده، ولحق بالرحمة التي سبقته في المدى؛ يرجع الحكم لها فيهم، وصورتها لا تتبدل»[1].

ترجمة ذلك، حتى لا ينطبق على ابن عربي التحريف النصي، هو الالتزام الحرفي بالنص الدال على سرمدية العذاب[2]، لكن حكم هذا العذاب ليس نفسه بين النشأة الدنيا والنشأة الآخرة، على الرغم من بقاء صورة العذاب كما هي في المخيال البشري، وفي الجزاء الإلهي للإنسان: «فهذا القدر من العذاب هو الذي يسرمد عليهم، وهو الخوف، وهو عذاب نفسي لا حسي، وقد يذهلون عنه في أوقات، فنعيمهم الراحة من العذاب الحسي بما يجعل الله في قلوبهم من أنه ذو رحمة واسعة»[3].

انتقل حكم العذاب من الشعور الحسي إلى الشعور النفسي، مع أنه لم يختلف في الدلالة، ويعزو ابن عربي ذلك إلى نظام الذوق الذي له فلسفة خاصة يتعيَّن الكشف عنها: «اعلم أن العلوم الإلهية الذوقية الحاصلة لأهل

(1) الفتوحات، 1/ 400. وحديث: «ورحمتي سبقت غضبي» رواه البخاري رقم: 7554.

(2) الآيات في هذا السياق عديدة: ﴿خَٰلِدِينَ فِيهَا لَا يُخَفَّفُ عَنْهُمُ ٱلْعَذَابُ وَلَا هُمْ يُنظَرُونَ﴾ [البقرة: 162]؛ ﴿إِلَّا طَرِيقَ جَهَنَّمَ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًاۚ﴾ [النساء: 169]؛ ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلْمُنَٰفِقِينَ وَٱلْمُنَٰفِقَٰتِ وَٱلْكُفَّارَ نَارَ جَهَنَّمَ خَٰلِدِينَ فِيهَاۚ﴾ [التوبة: 68]. غير أن ابن عربي لاحظ اقتران العذاب بالمشيئة، أي: أن سرمدية العذاب تتعلق بمشيئة الحق في تمديده أو إيقافه: ﴿قَالَ ٱلنَّارُ مَثْوَىٰكُمْ خَٰلِدِينَ فِيهَآ إِلَّا مَا شَآءَ ٱللَّهُۗ﴾ [الأنعام: 128]؛ ﴿خَٰلِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ إِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَۚ﴾ [هود: 107].

(3) الفتوحات، 1/ 400.

الله مختلفة باختلاف القوى الحاصلة منها، مع كونها ترجع إلى عين واحدة»[1].

فالقوى والأمزجة هي التي تجعل العذاب مؤلماً في ظرف، مريحاً في ظرف آخر، كالماء الذي لا يتغيَّر في صورته بقدر ما يتغيَّر بالطبائع التي تتناوله، فيكون عذباً، أو مراً، أو مالحاً، تبعاً للقوابل والأمزجة.

في إسفاره عن الآية: ﴿مَّا مِن دَآبَّةٍ إِلَّا هُوَ ءَاخِذُۢ بِنَاصِيَتِهَآۚ إِنَّ رَبِّي عَلَىٰ صِرَٰطٖ مُّسۡتَقِيمٖ﴾ [هُود: 56]، في «فص حكمة أحدية في كلمة هودية»، يؤكد ابن عربي مآل الخلق إلى الرحمة والراحة:

1- من جهة أن ناصية كل دابة، بالمعنى الواسع للكائن الذي يدبُّ على الأرض، هي في كنف الحق.

2- ومن جهة أن الخلق في أجمعه على صراط مستقيم.

4- ومن جهة أن «الغضب الإلهي عارض، والمآل إلى الرحمة التي وسعت كل شيء، وهي السابقة»[2].

5- يقول ابن عربي بانحراف أيقوني مدهش؛ لأنه يقلب الموازين اللغوية المتداولة، والمتعوَّد عليها:

«وهذه الحكمة من علم الأرجل، وهو قوله تعالى في الأكل لمن أقام كتبه: ﴿وَمِن تَحۡتِ أَرۡجُلِهِمۚ﴾ [المَائدة: 66]. فإن الطريق الذي هو الصراط هو للسلوك عليه، والمشي فيه، والسعي لا يكون إلا بالأرجل. فلا ينتج هذا الشهود في أخذ النواصي بيد من هو على صراط مستقيم إلا هذا الفن الخاص من علوم الأذواق .﴿وَنَسُوقُ ٱلۡمُجۡرِمِينَ﴾ [مَريَم: 86] وهم الذين استحقوا المقام الذي ساقهم إليه بريح الدبور التي أهلكهم عن نفوسهم بها؛ فهو يأخذ بنواصيهم، والريح تسوقهم -وهو عين الأهواء التي كانوا عليها- إلى جهنم، وهي البُعد الذي كانوا يتوهمونه. فلما ساقهم إلى ذلك الموطن حصلوا في

(1) الفصوص، ص107.
(2) المصدر نفسه، ص106.

عين القُرب، فزال البُعد، فزال مسمى جهنم في حقهم، ففازوا بنعيم القرب من جهة الاستحقاق لأنهم مجرمون. فما أعطاهم هذا المقام الذوقي اللذيذ من جهة المنَّة، وإنما أخذوه بما استحقته حقائقهم من أعمالهم التي كانوا عليها، وكانوا في السعي في أعمالهم على صراط الرب المستقيم؛ لأن نواصيهم كانت بيد من له هذه الصفة»[1].

لا يمكن فقه هذه الفقرة سوى في إطار انحراف أيقوني يميّز كتابات ابن عربي، وهي الصورة التي تتخذها المادة اللغوية من أجل الفكرة المتعالية. المآل إلى الرحمة، أي: تأويل الآيات والسور من معين الرحمة، هو الذي يبرّر هذا الانحراف الأيقوني بجعل الكلمات تتحوَّل في الصور اللفظية، مع أن المصدر واحد. لنلاحظ، مثلاً، الانحراف الأيقوني بين الريح والراحة، أو أيضاً بين الهوى والهواء، ولا يأتي هذا التحوُّل في الصور اللفظية سوى من وراء علة جامعة هي:

1- الرحمة الشاملة التي يحددها، هنا، في الأخذ بالناصية، والسوق على الصراط المستقيم.

2- الوحدة الوجودية يكون فيها «الحق عين الطريق»؛ ما يجعل المشي في الطريق هو السعي بالحق الذي هو عين هذا الطريق: «فإن فيه جل وعلا تسلك وتسافر إذ لا معلوم إلا هو، وهو عين الوجود، والسالك، والمسافر»[2].

تنخرط الفقرة الموالية في المنطق الإسفاري نفسه، وهو الانحراف الأيقوني في المادة اللغوية؛ التي تؤدي وظائف جديدة تحت إيعاز الرحمة الشاملة، والوحدة الوجودية:

«ألا ترى عاداً قوم هود كيف ﴿قَالُواْ هَٰذَا عَارِضٌ مُّمۡطِرُنَاۚ﴾ [الأحقاف: 24] فظنوا خيراً بالله تعالى، وهو عند ظن عبده به [...] فقال لهم: ﴿بَلۡ هُوَ مَا

(1) المصدر نفسه، ص107-108.

(2) المصدر نفسه، ص109.

ٱسۡتَعۡجَلۡتُم بِهِۦۖ رِيحٌ فِيهَا عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [الأحقاف: 24]: فجعل الريح إشارة إلى ما فيها من الراحة، فإن بهذه الريح أراحهم من هذه الهياكل المظلمة، والمسالك الوعرة، والسدف المدلهمة، وفي هذه الريح عذاب، أي: أمر يستعذبونه إذا ذاقوه، إلا أنه يوجعهم لفرقة المألوف»[1].

هذا جانب آخر من الانحراف الأيقوني؛ الذي يبدو وكأنه يتخذ صيغة الانقلاب اللفظي: تصبح الريح عبارة عن راحة، والعذاب عبارة عن عذوبة، والألم عبارة عن ذوق وقد ألـمَّ بالأجساد. أيُّ عاقل يقبل بهذا التفسير؟ ينبغي بالأحرى التوكيد على أن طريقة ابن عربي في تفسير القرآن هي:

1- بالدرجة الأولى طريقة في **الإسفار** في الآيات عن شيء لا يدخل في المألوف من اللغة، مع أنه يأخذ من مادتها الصور اللفظية المتنوّعة.

2- الانحراف الأيقوني ليس تحريفاً لفظياً، وإنما هو استنفاد كل الإمكانات التي يتخذها المصدر في اللغة، وشقائق المصدر من ألفاظ لها شبه عائلي في المادة اللغوية (ريح/ راحة، عذاب/ عذوبة، قلب/ تقلب...).

3- الإطار الباروكي الخفي والخلفي، الذي يوجّه نمط القراءة الأكبرية للنص القرآني، حيث تأتي الحقائق منقلبة وماهي كذلك، إنما تتخذ صوراً منعرجة ومنعطفة. مثلاً، العلاقة بين **العذاب والعذوبة** (الألم/ اللذة) هي خاصية باروكية بامتياز في الجمع بين نقيضين في الجسد الواحد: وجوه ذلك معروفة في التاريخ الديني مع شخص المسيح على الصليب، أو، أيضاً، ولع الحلاج.

4- الإطار الشامل للرحمة وللوحدة الوجودية؛ الذي يُقوّم كل صورة، أو فكرة، أو دلالة في ضوء هذه الثوابت المذهبية عند ابن عربي، وقد أضحت ذخائر أيقونية في كيفية قراءة النص، وفي طريقة تحويل الجلال إلى الجمال، أو الشدّة إلى العطف[2].

---

(1) المصدر نفسه.

(2) يحتوي «كتاب الجلال والجمال» من رسائل ابن عربي على جوانب مشرقة من هذا =

«وما ثم إلا رحمة سابقة، وغضب لاحق، ثم رحمة شاملة سارية في الكل، فهي لاحقة سابقة فيغضب ويرضى، فيعذّب رحمة لغضبه ليزول الغضب. فانظر ما أحكم تعذيبه كيف أدرج الرحمة فيه لإزالة الغضب حتى يزول حكمه، فتشمل الرحمة بنفسها من حقت عليه كلمة العذاب. فبرحمته عذَّب من عذَّب؛ لأنه لولا العذاب تسرمد يكون الغضب، وهو أشد على المغضوب من العذاب الواقع به لمن عقل ما أقول»[1].

هذه فقرة أخرى تكشف عن الانعطاف الباروكي، والانحراف الأيقوني في سياسة ابن عربي للكلمات بوصفها كائنات. فهو لا يتوقَّف عند ظاهر المنطوقات سوى بإقحام الحركة، والانعطاف في إمكاناتها الدلالية، والرمزية. البُعد الباروكي واضح في جمعه بين الرحمة والغضب، بجعل الرحمة داخل الغضب، تُطفئ الغضب كما يُطفئ الماءُ النارَ. وجود الضد في عين الضد هو إجراء باروكي بامتياز، كوجود النور في عين الظلمة هو الجانب الروحي واللطيف من النفْس في الجانب المظلم والكثيف من الجسم، وهو ما سُمي بالنور الفطري على المستوى المعرفي. تأتي الرحمة داخل الغضب لتجعل من العذاب عذوبة مستساغة عندما ينطفئ الغضب.

= التحويل يُبرز به ما هو خاص بالإله وحده ليس لأي كائن اطلاع عليه (الجلال) وما هو خاص بالكائن يرتقي إليه فهمه، وإدراكه (الجمال): «واعلم أن القرآن يحوي على جلال الجمال وعلى الجمال. فأما الجلال المطلق فليس لمخلوق في معرفته مدخل ولا شهود، انفرد الحق به، وهو الحضرة التي يرمي فيها الحق سبحانه نفسه بما هو عليه، فلو كان لنا فيه مدخل لأحطنا علماً بالله، وبما عنده، وهذا محال» رسائل ابن عربي، ص26. معنى ذلك أن فهمنا للآيات ليس عينه فهم الإله لها، ولا يرتقي الفهم البشري إلى الفهم الإلهي مخافة أن يتأله، وينسب إلى الإله ما هو غني عن ذلك؛ لذا يتقيَّد ابن عربي بالمنطوق القرآني في ظاهره، لكن بالانحراف الأيقوني الذي يتوافق ومذهب الوحدة الوجودية والرحمة الشاملة؛ عكس التفسيرات أو القراءات التي تتقيَّد بظاهر الآيات والمنطوقات، وتزعم أن هذا ما أراده الإله بفهمه لها، وكأنها تبحث في النص عن مقاصد المتكلم في ذاتها لا عن قصدية الكلام، والإمكانات المتنوّعة التي تختزنها.

(1) الفتوحات، 4/ 70.

ليست سرمدية العذاب من أبدية الغضب، وإنما من أزلية الرحمة وشمولها الدائم؛ لأن بوجود هذه الرحمة يزول الغضب، وبزوال الغضب يخلد العذاب في لباس جديد من العذوبة، كما جاء عند ابن عربي: «فنعيمهم الراحة من العذاب الحسي»[1]، حتى وإن بقي العذاب المعنوي قائماً في شكل خوف، وترقُّب.

الإشارة اللطيفة في نهاية الفقرة «لمن عقل ما أقول» هي دلالة على أن ابن عربي كان على وعي بخروج إسفاره للآيات عن المألوف المتواطأ عليه، وأن الجوانب الباروكية والأيقونية المصاحبة لهذا الإسفار لا يستسيغها الفهم ما لم يقم بعقلها، ومسايرة انعطافها وانحرافها؛ وعقلها ليس تعقُّلها أو عقلنتها، وإنما التقيُّد بالمسار الذي تسلكه، وهو مسار منعطف ومنحرف، مبني على الدوران والحوران، وفي أقصى نهاياته على الحيرة، نظراً لتواطؤ الأضداد، وتشابه الأشكال، والتباس الصور. ينخرط الإسفار الأكبري في فلسفة في الذوق تعكس الحقائق دون أن تقلب أعيانها القائمة عليها؛ إذ الذوق (الألم/ اللذة) ليس شيئاً بسيطاً، وإنما هو مركّب: قد يكون العذاب عذباً إذا كان المراد به إطفاء نار الغضب، أو إشفاء العلة: «فإن الآلام ليس محلها إلا التركيب، وأما البسائط فلا تقبل في ذاتها قيام معنى بها، بل هي عين المعنى يدل على شمول الرحمة وإن طرأت عوارض البلايا، فإنها رحمة، كما ذكرنا، في شرب الدواء الكريه ليس المقصود منه عذاب من شربه، ولا إيلامه، وإنما المقصود من استعماله ما يؤول إليه من استعمله من الراحة، والعافية»[2].

2- الإسلام المثالي والإسلام التاريخي: بحث في معضلة قرآنية:

لا يخفى علينا أن الخيط الرفيع الذي كان يهتدي به ابن عربي أصبح يتضح شيئاً فشيئاً، والذي يمكن تلخيص أهم مبادئه في:

---

(1) المصدر نفسه، 4/ 70.

(2) المصدر نفسه، 2/ 390.

1- **التوجُّه المثالي** في جعل كل شيء من العالم له أنموذج يعكسه، ويحتكم إليه.
2- **الانحرافُ الأيقوني** في جعل طبائع الكلمات الحية والمتحركة غير قوالب الحروف الجامدة، والثابتة.
3- **الانعطاف الباروكي** في جعل الكلمات والأشياء ذات طبيعة مستديرة، ولولبية، لا تستقر على حال، ولا تنتهي عند دلالة، بل تحتمل الالتباس، وتنطوي على النقائض. ما ينطبق على أمات المسائل المذهبية عند ابن عربي في تحويل الجلال إلى الجمال ينطبق أيضاً على فكرة الإسلام؛ الذي عندما ندرسه من وجهة نظر الإسفار الأكبري للآيات والأخبار، نجده يتمتَّع بكونية مفارقة قبل الإقليمية التاريخية. ما معنى ذلك؟ هل يمكن القول أن الكل مسلم، والبحث عن إسلام البشر، دعوةً أو عنوةً، هو من قبيل العبث الذي يحمل في طياته أشكال القهر والإكراه؟ ما معنى أن البشر كلهم مسلمون في عين المعتقدات التي يدينون بها؟ يبدو لي أن نصوص ابن عربي توحي بذلك بقراءة حرفية للنصوص تحتمل الانحراف الأيقوني في طبائع الكلمات، والمقولات.

مسوّغ ذلك أن الحقيقة المحمدية كانت قبل خلق آدم نفسه، مع أن محمداً التاريخي كان بعد آدم، وبعد الرسل والأنبياء؛ وهو أنموذج الإنسان الكامل الجامع للحقائق كلها، البشرية والإلهية، وجعله ابن عربي مساوقاً للهباء الذي افتتح به الحق الموجودات: «بدء الخلق الهباء، وأول موجود فيه الحقيقة المحمدية»[1]. يأتي كل هذا تسويغاً للخبر النبوي: «كنتُ نبياً وآدم بين الماء والطين»[2]. يبدو لي أن نظام التفكير الأيقوني، كما رسَّخه ابن عربي في العديد من الأطروحات المذهبية (القرآن المطلق/ القرآن المقيّد، الحقيقة المحمدية/ النبي محمد...) ينطبق أيضاً على الإسلام الذي يمكن

(1) المصدر نفسه، 1/ 118.
(2) ذكره الزركشي في اللآلئ المنثورة 172، والسخاوي في الأجوبة المرضية 1/ 166.

تقسيمه إلى الإسلام المثالي أو الأزلي؛ الذي تنخرط فيه كل الموجودات والإسلام التاريخي بأعرافه وتقاليده الموضوعة في إقليم وزمان.

ينبغي أن نعرف أن ابن عربي يتحدث من موقع الخيال المطلق أو المنفصل، وهذا الخيال الذي يعدّه حقاً، ويسوس كل الحقائق الوجودية والطبيعية ينطوي على أمات المسائل التي يتشكل منها المذهب الأكبري: القرآن المطلق (الذي سميته القرآن-الصدر)، الحقيقة المحمدية، الإسلام المثالي... إلخ.

- **الإسلام الأزلي والدين العالمي: في الإسفار عن الآية:** ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾ [آل عِمرَان: **19**]:

قد يكون من باب المركزية الإسلامية أن يعدّ ابن عربي أن الكل مسلم. لكن، ليست الأمور بهذه السهولة المبتذلة؛ لأن ابن عربي يُسفر في الآية عن مضامين رمزية، ولا يفسّر معطيات ظاهرة. لنقرأ أولاً ما كتبه في هذا المضمار، ثم نناقش فحوى إسفاره عن الآية: «الإسلام الانقياد إلى ما دعاك الحق ظاهراً وباطناً على الصفة التي دعاك أن تكون عليها عند الإجابة. الدين: الانقياد، والناموس: هو الشرع الذي شرعه الله تعالى، فمن اتصف بالانقياد لما شرعه الله له، فذلك الذي قام بالدين، وأقامه؛ أي: أنشأه»[1].

ثمة ملاحظتان على هذه الفقرة:

1- **الانقياد** الذي يحمل في طيته بذور «المفعول» كما في العديد من المقولات التي نحتها ابن عربي في هذا المضمار مثل «الحق المخلوق به»، أو «العارف المسافَر به»، أو «النبي الذي أسريَ به». فالإنسان ينقاد لا يُقاد. والفارق مهم وحاسم؛ لأنه ينقاد بفعل العناية الكامنة في الأشياء، أو بفعل الأخذ بناصية كل دابة تدبُّ في هذه الحياة؛ لأنها في

(1) رحمة من الرحمن، 1/ 426.

كنف الرحمة؛ ولا يُقاد عنوةً وقهراً سوى بحتف جوهر ما هو عليه. فهو ينقاد بفعل قوة تضمن له الحرية في عين الرحمة والعناية.

2- **القيام بالدين هو**: إنشاؤه، ولا يسعنا سوى أن نلاحظ العبارة اللطيفة التي يستعملها ابن عربي، وهي أن **الدين هو الإنشاء**، أي: ما يقيمه الإنسان في ذاته من عُقَد تتخذ، شرعاً أو وضعاً، صيغة الاعتقاد، وهو ما سماه الاختلاف في المعتقدات.

الشواهد على ذلك كثيرة: «فلا يعتقد معتقد إلهاً إلا بما جعل في نفسه؛ فالإله في الاعتقادات بالجعل، فما رأوا إلا أنفسهم وما جعلوا فيها»[1]. أي: أن المعتقَد ما هو سوى عُقدة من التمثُّلات والتصوُّرات، يقوم الإنسان بعقدها في ذاته في درجة عالية من الربط والإحكام يصعُب، بل يستحيل، فكها. في هذه العُقدة المنعقدة في الذات، أحياناً إلى درجة التعصُّب أو ما سميتُه «الجَلَفية»، يتصوَّر الإنسان شكلاً من أشكال الحياة الدينية (الألوهية، أشياء القرآن، العوالم الأخرى...) لا محيد له عنها؛ وما كان **أيقونة** دالة على شكل معيَّن من أشكال هذه الحياة قد يتحوَّل إلى **أيدولة** ثابتة أو صنمية قائمة في الوعي لا مثيل لها، ولا بديل عنها.

لكي يبيّن صيغة الانقياد بوصفه ديناً ناشئاً، يحذّر ابن عربي من التفاضُل بين المعتقدات؛ لأن، في حقيقة الأمر، المعتقدات كلها تنخرط في الانقياد الكوني، وهو الإسلام بأوسع معاني هذه الكلمة: «فإياك أن تتقيَّد بعقد مخصوص، وتكفر بما سواه، فيفوتك خير كثير، بل يفوتك العلم بالأمر على ما هو عليه. فكُن في نفسك هيولى لصور المعتقدات كلها، فإن الله تعالى أوسع وأعظم من أن يحصره عقد دون عقد، فإنه يقول: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ﴾ [البَقَرَة: 115]، وما ذكر أيناً من أين»[2].

(1) الفصوص، ص113.

(2) المصدر نفسه.

إن الحديث بمنطق الرحمة الشاملة، والانقياد الكوني، لا بد أن ينتهي إلى الإقرار بأن المعتقدات كلها هي ما يعقده الإنسان في ذاته من تمثُّلات، وتخيُّلات، وأن هذه المعتقدات سليلة الإسلام الأزلي أو المثالي؛ لأن الإسلام هو الانقياد عينه، بكل ما تحمله عبارة «الانقياد» من السلوك المرن في كنف العناية دون إكراه، أو ترهيب. فهل نُكره مسلماً على الانقياد للإسلام؟ إذا كان ابن عربي يعمّم الإسلام، الذي هو الانقياد، على الموجودات كلها، فإنه يرى من العبث أن نحصر هذا الانقياد الكوني في الإسلام التاريخي، كما سيأتي ذكره، أي: في معتقد خاص، ويشدّد على أن هذا الحصر، أو التكفير من شأنه أن يُفقد الداعي إليه، أو المتعصّب له «الخير الكثير».

وكنا قد رأينا أن الخير الكثير، بمفهوم ابن عربي، هو الشؤون الإلهية الواسعة في المساعي البشرية، أي: الخلق المتجدّد الحامل لنفحات جمَّة يتوقف عليها الشرط الوجودي للإنسان؛ ويُفقده أيضاً «العلم بالأمر على ما هو عليه»؛ لأن الجهل بالأشكال الأخرى من المعتقدات من شأنه أن يجهل جانباً من الألوهية المتجلّية في هذه المعتقدات، فينكر جانباً من الحق: «فقد بان لك عن الله تعالى أنه في أينية كل وجهة، وما ثَمَّ إلا الاعتقادات. فالكل مصيب، وكل مصيب مأجور، وكل مأجور سعيد، وكل سعيد مرضي؛ وإن شقي زماناً ما في الدار الآخرة»[1].

إن دعوة ابن عربي إلى النظر في المعتقدات من كل الوجوه الممكنة علامة على الوُسع الكوني، والتسامُح الرحماني، من شأنه أن يخفف وطأة حميّتين:

1- **الحميّة الجاهلة والمنكرة** التي تضيق درعاً بالوُسع الاعتقادي، مع أن المعتقدات كلها هي الانقياد الذي هو الإسلام عينه، لكن الإسلام بالمعنى الواسع والمثالي، كما رأينا، الإسلام الذي سلّم به الكائن منذ الكلمة «كُن» التي بها كان الخلق والتكوين، وابن عربي واضح في ذلك:

(1) المصدر نفسه، ص114.

«ما في الكون إلا مسلم لغةً؛ لأنه ما ثمَّ إلا منقاد للأمر الإلهي؛ لأنه ما ثمَّ من قيل له كُنْ فأبى، بل يكون من غير تثبُّط، لا يصح إلا ذلك»[1]. معنى ذلك أننا إزاء إسلام أنطولوجي هو عين تسليم الكائن بالأمر الإلهي في الخلق والتكوين، وهذا الإسلام الأنطولوجي أوسع من أن يُحصَر في معتقد، أو مذهب، أو ملة، أو نحلة.

2- **الحميّة الحصرية والضيّقة** التي حاولت إرجاع أفكار ابن عربي إلى مذهب توراتي قائم على فلسفة ظاهرية في فقه الحروف، أو مذهب نصراني قائم على فلسفة باطنية في فقه الروح، كما نجد من العنوان الذي اختاره أسين بلاثيوس «الإسلام المتمسّح: دراسة في التصوف من خلال أعمال ابن عربي المرسي»[2].

إذا كان ابن عربي يُنفي التفاضُل بين المعتقدات، فمن العبث حصره في معتقد نصراني، حتى إن كان يحمل جوانب عديدة من التصوُّر المسيحي، ليس بحكم الانخراط في هذا المعتقد، وإنما بحكم الإحاطة الدينية الشاملة التي تحتمل كل المعتقدات. ولعل أبرز أبيات شعرية، في هذا المقام، تلك التي يستحضر فيها هذا الانقياد الكوني:

لقد صار قلبي قابلاً كل صورة — فمرعى لغزلان ودير لرهبان

وبيت لأوثان وكعبة طائف — وألواح توراة ومصحف قرآن

أدين بدين الحب أنى توجَّهت — ركائبه فالحب ديني وإيماني[3]

(1) رحمة من الرحمن، 1/ 426.

(2) Miguel Asin Palacios, El Islam cristianizado. Estudio del sufismo a través de las obras de Abenarabi de Murcia, Madrid, Editorial Plutarco, 1931.

ترجمه عبد الرحمن بدوي إلى العربية بعنوان بسيط: ابن عربي، حياته ومذهبه، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة، 1965م.

(3) ذخائر الأعلاق في شرح ترجمان الأشواق، تحقيق محمد عبد الرحمن الكردي، القاهرة، 1968م.

ما كان لابن عربي أن يتلفظ بهذه الأبيات ما لم تكن تُوجّهه لوحة خفية وخلفية هي الانقياد الكوني، من حيث التكوين الأصلي والحب بوصفه مادة هذا التكوين النابع من الشوق في إظهار أعيان الممكنات، وتغليفها بالرحمة الواسعة. لقد كانت هنالك تأويلات متعسّفة حول هذه الأبيات على أنها دعوة إلى وحدة الأديان. فكيف يدعو إلى وحدة الأديان، وهو يؤكد أن الأديان كلها سليلة التسليم الأصلي في الانقياد بالأمر الإلهي نحو الخلق الكوني؟! أي: سليلة إسلام أنطولوجي لا يمكن حصره، أو احتكاره سوى بجهل مركباته، وتشنيع أجزائه؟ ثم إن فكرة وحدة الأديان هي ضحية الحميَّة الجاهلة والحصرية في عدم الاعتراف بالمعتقدات من خارج الديانة الرسمية والتاريخية، وهذا هو المأزق الذي وقعت فيه الديانات عبر الأزمنة البشرية.

- الإسلام التاريخي والدين الإقليمي: في الإسفار عن الآية: ﴿وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًاۚ﴾ [المَائدة: 3]:

ليس من السهل التوفيق بين رؤية أنطولوجية لها النزوع نحو التوسيع، ورؤية تاريخية وأنتروبولوجية لها ميل نحو التضييق والانغلاق. هذا الاصطدام بين الرؤيتين هو من عين التمايُز بين المجرد والملموس، بين المثالي أنموذجاً مفارقاً والواقعي نسخاً متوتّرة ومتواترة.

تُبرز الآيتان ﴿وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًاۚ﴾ [المَائدة: 3] ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ﴾ [آل عِمرَان: 85] جوانب من الإسلام كما تمَّ سنُّه وتشريعه في تاريخ وجغرافيا، غير أن الإسفار غير التفسير لاعتبارات، أشرنا إليها سابقاً، بمعنى لا يمكن الوقوف عند ظاهر الآيات ما لم تحتمل هذه الآيات جوانب أخرى، ضمنية أو خفية، ذات دلالة رمزية واسعة، وهذا ما دأب ابن عربي على العمل به، أي: البحث في الآية عن الكوني والشامل، بحكم البذرة الأصلية الجامعة لكل الألوان والمعتقدات، وهي «كُن» الخلق والتكوين.

إن عدم **الاعتراف** بالمعتقدات الأخرى هو عدم **التعرُّف** فيها على ما عقدته الذات من عُقد، وتمثُّلات في نفسها، وعلى ما وجدته في الانضمام إلى معتقد معيَّن من رابطة قوية، ومغنطة جاذبة، يستحيل معهما الانفكاك سوى بضرب من الخروج له معجم قائم بذاته: الكفر، الردَّة، الإنكار... إلخ.

إن الفارق بين الإسلام الأنطولوجي والإسلام التاريخي هو اختلاف أيضاً في صيغة المنطوق:

1- في الآية ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾ [آل عِمرَان: 19] سبق الدين الإسلام، مع أن الدين، هنا، هو نفسه الإسلام، أي: الانقياد الكوني بالمعنى المطروح عند ابن عربي. الانقياد الذي تحدَّث عنه ابن عربي هو ضرب من ضروب الدَّيْن الذي على عاتق كل كائن صدر من الكلمة «كُن»، وسلَّم بها على سبيل الانصياع. يمكن ترجمة الآية على أنها الدَّيْن على عاتق كل كائن في الانقياد بالأمر الإلهي، والتسليم بهذا الأمر. ولا يخفى علينا، من وجهة نظر الانحراف الأيقوني، أن **الدِّين** (بكسر الدال) **والدَّيْن** (بفتح الدال وسكون الياء) لهما تعاضُد على جميع المستويات الأنطولوجية والرمزية، بمعنى التجارة الرمزية بين الكائن المنقاد والأمر الإلهي المتوجّه نحو التكوين. العديد من الآيات تُبرز هذه التجارة الرمزية بين الخلق والحق، والتعاضُد في المصدر (دين) بين الدَّيْن والدِّين: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَتْلُونَ كِتَٰبَ ٱللَّهِ وَأَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنفَقُوا۟ مِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ سِرًّا وَعَلَانِيَةً يَرْجُونَ تِجَٰرَةً لَّن تَبُورَ﴾ [فَاطِر: 29]؛ ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ تِجَٰرَةٍ تُنجِيكُم مِّنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ [الصَّف: 10].

2- وفي الآية: ﴿وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾ [المَائدة: 3] أو ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا﴾ [آل عِمرَان: 85]، فإن الإسلام جاء سابقاً على الدين. هل هذا الاختلاف الطفيف في التقديم والتأخير له قيمة نظرية يُعتدُّ بها؟ إذا كان الأمر كذلك فما هي هذه القيمة؟ وأي وظيفة تؤديها في سياسة التأويل؟ تكمن القيمة النظرية في كون أن الإسلام، بالمعنى الحصري

والتاريخي، هو **تشكيل ثقافي** بالمعنى المعاصر، كما أخذ به نصر حامد أبو زيد، أو **جَعْل اعتقادي** بالمعنى العريق لدى ابن عربي. ففي إسفاره عن شطر الآية ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ [المَائدة: 3]، يكتب: «بعد ثبوت الكمال لا يقبل الزيادة، فإن الزيادة في الدين نقص من الدين، وذلك هو الشرع الذي لم يأذن به الله، وهذا يدل على أن الاجتهاد ما هو أن تحدث حكماً، هذا غلط، وإنما الاجتهاد المشروع في طلب الدليل، الذي اجتهدت في تحصيله، والعلم به في زعمك، هذا هو الاجتهاد»[1].

ندرك هنا الاختلاف الطفيف بين دِين هو **دَيْن** الخلق للأمر الإلهي بالإيجاد والانقياد (دين/ إسلام)، وبين إسلام هو **دِين** مكتمل بالأحكام الموضوعة؛ التي تتطلب في تحصيلها وفهمها الإعمال والاجتهاد (إسلام/ دين). كذلك يتحدث ابن عربي عن الدين/ الإسلام/ الانقياد من مجال **الخيال المطلق** (الخيال المنفصل) الذي هو حق وعن الإسلام/ الدين/ الاجتهاد من مجال **التخيُّل البشري** (الخيال المتصل) الذي فيه حق وفيه باطل.

يبدو لي أن الانقياد الكوني بالمعنى الذي تكون فيه الكائنات كلها تحت قيادة إلهية نحو الخير والرحمة، وتكون فيه الكائنات «مُسلمة» بالتسليم الأصلي، هو الانقياد النابع من الخيال الخلاق، أصل الوجود وفصل الموجود؛ بينما الإسلام التاريخي معتقداً خاصّاً له أحكام ثابتة، واجتهادات مرتبطة بهذه الأحكام على سبيل الدراية والفقه، نابع من التخيُّل الذي يحصُر ويضيّق، أي: التمثُّل الذي يُنشئ الدين، ويجعل منه صوراً قائمة في النفس، وثابتة في المخيّلة. لفهم هذا الاختلاف بين إسلام مثالي هو الانقياد بعين الخيال، وإسلام تاريخي هو الاجتهاد بعين التخيُّل، ثمة فكرة نبيهة حول طبيعة الخيال، وهي مفيدة في فهم هذا الفارق الأساس.

---

(1) رحمة من الرحمن، 2/ 5.

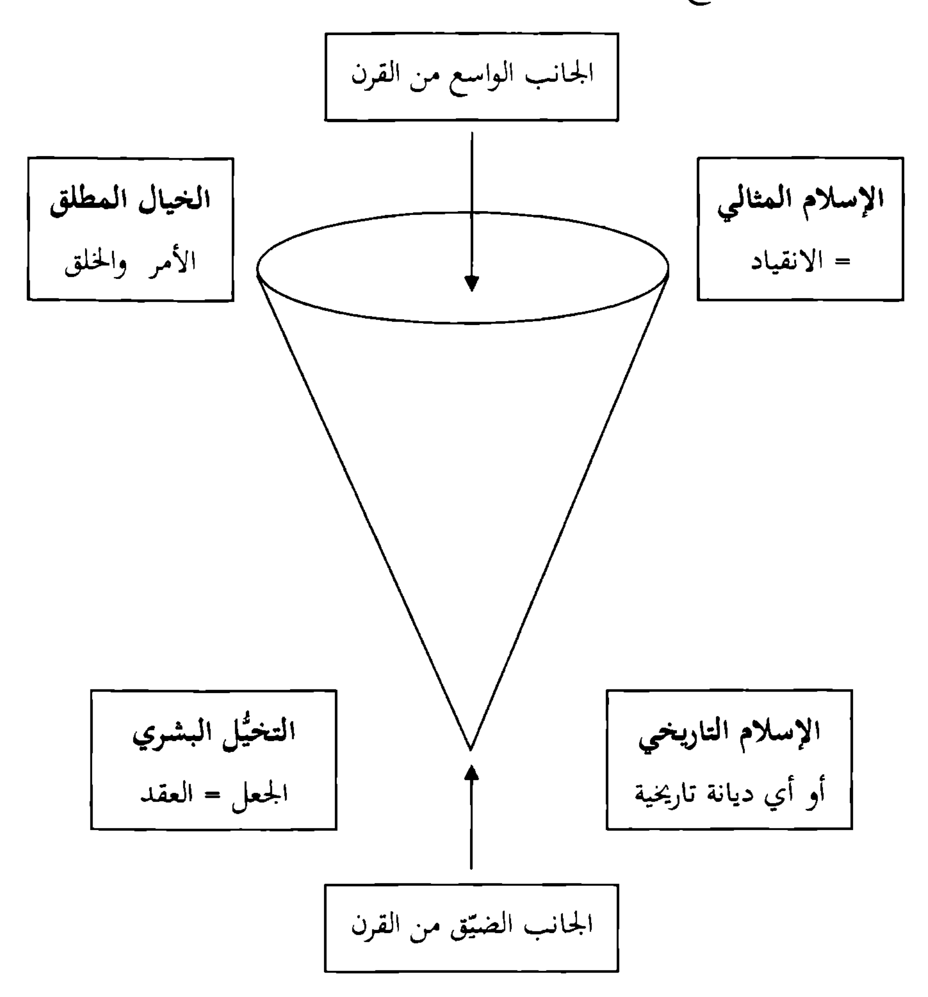
وصف ابن عربي الخيال على أنه قرن واسع وضيّق في الوقت نفسه، واسع من حيث الأعلى (الإسلام المثالي، الخيال المطلق) وضيّق من حيث الأسفل (الإسلام التاريخي، التخيُّل الضيّق): «فالخيال أوسع المعلومات، ومع هذه السعة العظيمة التي يحكم بها على كل شيء قد يعجز أن يقبل المعاني مجردة عن المواد كما هي في ذاتها، فهو الواسع الضيّق»[1].

مفاد ذلك أن الخيال الواسع من طرفه الأعلى (العماء، السماء، الأمر) يقبل الوُسع من حيث إن الكائنات كلها أسلمت للحق بأن قبلت الخلق، واستظهار أعيانها، وأن المعتقدات، في هذا الطرف الواسع والأعلى، كلها مُسلمة ونابعة من العين الواحدة، ومن الأصل نفسه، دون تمييز عُنصري أو عَقَدي؛ لأنها معتقدات مفتوحة، قابلة لكل الأشكال والتشكّلات، جامعة لكل الأوصاف والأطياف؛ والخيال الضيّق من طرفه الأسفل (الطبيعة، الأرض، الخلق) يحصُر المعتقد فيما تصنعه الذات من تمثُّلات، وتثني هذه التمثُّلات في عُقد وعقائد ثابتة، تُقصي بها ما لا تتعرَّف فيها على ذاتها عند الآخر أو الغير، فتُقصي الآخر بأنه الباطل أو الكُفر؛ ولأن هذا الخيال الضيّق هو تخيُّل بشري، يرتبط في بنيته ونظام اشتغاله بالحس، أي: بالأركان الطبيعية، والأخلاط، والأمزجة؛ مما يعكّر صفو الإدراك، ويجعل كل معتقد هو حصيلة بناء فردي أو جماعي بدافع، أو غريزة، قد تنجر عنها تأويلات متنافرة، وبالتالي صراعات، وحروب.

بناءً على الرسم الموضوع أدناه، كلما صعد الإنسان نحو الجانب الواسع من قرن الخيال، كلما تواصل بالأصل الذي تشترك فيه كل المعتقدات، دون إقصاء، أو تمييز؛ لأنها نابعة من المادة النورية نفسها، وهي الحب الإلهي في استظهار أعيان الكائنات، وقيادتها نحو ما فيه خيرها وسعادتها؛ وكلما نزل نحو الجانب الضيّق من قرن الخيال، كلما حصل التمييز بين المعتقدات إلى درجة التنافر والتناحُر، وهذا نتيجة التخيُّل الناتج بدوره عن مجموعة من

(1) الفتوحات، 1/ 304.

الشروط الحسية المطبوعة في البشر، وحاملة أوصاف معينة: أحقاد، شرور، قوى، نزوات... إلخ.



في «**فص حكمة قلبية في كلمة شعيبية**» يستحضر فيها ابن عربي طبيعة القلب، والتجليات التي يتقلَّب معها، يتوقف عند جانب من المعتقدات التي تنعقد حسب طبيعة التجلي الإلهي للقلب، وحسب نظام التخيُّل الذي لا ينفك عنه الإنسان: «فلا يشهد القلب ولا العين أبداً إلا صورة معتقده في الحق؛ الذي في المعتقد هو الذي وسع القلب صورته، وهو الذي يتجلى له

فيعرفه. فلا ترى العين إلا الحق الاعتقادي. ولا خفاء بتنوُّع الاعتقادات، فمن قيَّده أنكره في غير ما قيَّده به، وأقرَّ به فيما قيَّده به إذا تجلى»[1].

نعود، هنا، مرةً أخرى إلى الفكرة نفسها التي تراودنا منذ البداية، وهي أن الدين شيء يُنشئه الإنسان في ذاته بمجموعة من الأحكام المتمثَّلة، والمعتقدات المنعقدة في القلب والضمير، لا انفكاك له عنها إلى درجة تصبح فيها هذه الأحكام والمعتقدات هويته الثابتة، وصنمه القائم.

ما يُدركه الإنسان ليس الحق في ذاته، وإنما صورة معتقده في الحق، أي: فيما عقده من تمثُّلات وتصوُّرات في ذاته وباطنه. وتأتي عبارة ابن عربي كالفيصل الحاسم: «وما عبدتَ على الحقيقة سوى ما نصبته في نفسك»[2].

لا يمكن، إذاً، فصل الإنسان عن جُملة الأحكام الموضوعة في ذهنه، والمطبوعة في سلوكياته، وأن الرؤية التي يحملها عن العالم هي، دائماً، رؤية نابعة من الذات، من البِشرة التي تَسمَّى بها بَشَراً، فلا يخرج عن بِشرته، كما لا يترقَّى عن بشريته سوى بخطورة أن يتأله، ويصبح على غير ما هو عليه، فيصبح خطراً على ذاته وعلى غيره؛ لأنه يسعى لأن يفتكَّ بالرؤية الإلهية الشاملة، فيلج إلى المنطقة المحظورة من العلم الإلهي؛ الذي لا يعلم تأويله إلا الله. معنى ذلك أن ابن عربي لا يفصل الإنسان عن جُملة الشروط التاريخية والموضوعية التي قامت بقولبته، وأن رؤيته لمعتقده تشوبها الأمزجة النفسية، والتركيبات العقلية، وأنه لا يترقَّى إلى القرن الواسع من الرؤية الشاملة، والسعة الكونية سوى باختصاص إلهي يأتي إليه، ويساعده على هذا الترقّي.

يُدرك ابن عربي صعوبة تمثُّل المعتقد؛ لأنه تمثُّل مبني على تنصيب أصنام في الذات ليست هي الحقيقة عينها، وعلى الرغم من ذلك يضع ثقته في

(1) الفصوص، ص121.

(2) الفتوحات، 2/ 212.

الإنسان بأن يسعى بالاستعداد السليم للترقّي إلى رؤية واسعة، يرى بها كل الوجوه الممكنة من الوجود:

«وأما اختلاف العقائد في الله في أصحاب الشرائع الإلهية وغيرهم، فإن العالم لو آخذهم الله تعالى بالخطأ؛ لآخذ كل صاحب عقيدة فيه، فإنه قد قيَّد ربه بعقله، ونظره، وحصره، ولا ينبغي لله إلا الإطلاق، فإن بيده ملكوت كل شيء، فهو يُقيّد ولا يَتقيَّد، ولكن عفا الله عن الجميع. فمن أراد إصابة الحق، وأن يوفيه حقه، وفقه لعلمه بسعته واتساعه، وأنه عند اعتقاد كل معتقد، فإنه ربط اعتقاده به، وهو على كل شيء شهيد. فصاحب العلم يرى الحق دائماً، وفي كل صورة، فلا ينكره»[1].

معكوس ذلك أن صاحب الجهل يرى الحق في صورة معتقده فقط، وينكر الحق في الصور الأخرى، مع أن الحق هو نفسه، يتجلى في كل الصور دون استثناء، أو تمييز، أو تفضيل.

إنكار الحق في المعتقدات الأخرى هو احتكار الحق في المعتقد الذاتي، وهذا ما يشنّعه ابن عربي في الأديان التاريخية؛ التي جعلت من القهر والإكراه وسائل في الاستئثار الذاتي والراديكالي بالإله.

إن الحديث عن الاختلاف في المعتقدات هو استحضار لما عليه الديانة التاريخية، بما في ذلك الإسلام التاريخي الذي له تشكُّل موضوعي، وجَعْل سيكولوجي واجتماعي في التصوُّرات، والسلوكيات، وبالتالي الميْل الطبيعي نحو الحصر، والتضييق.

يعوّل ابن عربي على الإسلام المثالي، أو الأنطولوجي؛ الذي جعله في سقف التكوين الميتافيزيقي للخلق؛ لأنه يوفّر كل الشروط المذهبية في الرحمة الواسعة، والتجلي الإلهي في المعتقدات كلها دون استثناء، وفي الصور جميعها دون تمييز، بل يرى في الإسلام الأنطولوجي المدخل الحقيقي نحو

(1) الفتوحات، 3/ 309.

السعة القلبية؛ لأن القلب واسع التقلب مع التجليات، فيرى الحق في كل أيْن، وفي كل عَيْن، وأن المعتقدات هي في وضع الأشقَّاء الذي يشتركون في الأصل نفسه، لا في وضع الانشقاق والشقاء: «كما يتعيَّن على أهل الله أن يعرفوا علم كل نحلة وملة بالله ليشهدوه في كل صورة، فلا يقومون في موطن إنكار؛ لأنه تعالى سار في الوجود، فما أنكره إلا محدود»[1].

- **المنغلق الإيديولوجي، والمنفتح الأنطولوجي: في الإسفار عن الآية: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ دِينًا مِّمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ﴾ [النِّساء: 125]:**

إن من شرط درء التقييد والتضييق أن يتعلم الإنسان أشكال كل نحلة وملة؛ ليعرف مواطن الحق فيها، ونعرف كم صعبة التحقيق والإنجاز هذه الدعوة الأكبرية؛ لأن الرؤية إلى المعتقدات الأخرى لا تزال من زاوية الديانة التاريخية التي تمنع، باسم العقيدة والهيمنة، التطرُّق إلى بنيات الأديان الأخرى، إلى فهم مضامينها العُرفية، وتعاليمها الموضوعة.

---

(1) الفتوحات، 3/ 161؛ وفي نص آخر يقول: «وما من صاحب نحلة، أو ملة، ولا نظر إلا وتسأله عن طلبه، فتجده مستوفر الهمة على طلب موجده؛ لأنه خلقه للمعرفة به، واختلفت أحوالهم في إدراك مطلوبهم لاختلاف أمزجتهم، ونزلت الشرائع تصوّب نظر، كل ناظر ويتجلى لأهل الكشف، والكل أهل الكشف، لكن بعضهم لا يدري أن مطلوبه قد أدركه، وآخر قد علم أنه لا يرى سوى مطلوبه. فالكل في عين الوجود والشهود» الفتوحات، 2/ 220. جاء الاختلاف بين الملل والنحل من حيث التمايُز في الأمزجة والقرائح؛ لأن النشأة الطبيعية تقتضي أن يتعكّر الخيال بعلائق الحس، فتنحجب له الكائنات التي يرى فيها الحق متجلياً، ولا يعرف سوى الحق الذي يتجلى في معتقده، ولا يعرف الحق سوى بالتخيُّل الذي يحصره، ويقيّده؛ كذلك: «كان الحق أول مسألة خلاف في العالم، ولما كان أصل الخلاف في العالم في المعتقدات، وكان السبب أيضاً وجود كل شيء من العالم على مزاج لا يكون للشيء الآخر؛ لهذا كان مآل الجميع إلى الرحمة؛ لأنه خلقهم وأظهرهم في العماء، وهو نَفَس الرحمن، فهم كالحروف في نَفَس المتكلم في المخارج، وهي مختلفة كذلك اختلاف العالم في المزاج والاعتقاد، مع أحديته أنه عالم محدث» الفتوحات، 3/ 465.

يأتي هذا التقييد من صُلب الإنكار؛ لأن السمات التي يتعقَّلها الإنسان في معتقده لا يجد لها صنواً في المعتقدات الأخرى. إذا لم يتعرَّف على السمات التي تربطه بمعتقده، فهو لا يعترف إذاً بالمعتقدات الأخرى، وهذا الإنكار هو وجه من وجوه التنكُّر للحق في المعتقدات الأخرى:

«وهذا هو السبب الموجب لطلبه تجليه تعالى في الصور المختلفة، وتحوُّله فيها لاختلاف المعتقدات في العالم إلى هذه الكثرة، فكان أصل اختلاف المعتقدات في العالم هذه الكثرة في العين الواحدة، ولهذا وقع الإنكار من أهل الموقف عند ظهوره، وقوله: أنا ربكم، فلو تجلى لهم في الصورة التي أخذ عليهم الميثاق فيها ما أنكره أحد. فبعد وقوع الإنكار تحوَّل لهم في الصورة التي أخذ عليهم فيها الميثاق، فأقرّوا به؛ لأنهم عرفوه، ولهم إدلال إقرارهم»[1].

يأتي الإنكار، إذاً، من نسيان الميثاق الأصلي في إسفار ابن عربي عن الآية: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِيٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُواْ بَلَىٰ شَهِدْنَآ أَن تَقُولُواْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَٰفِلِينَ﴾ [الأعراف: 172].

إذا تعرَّف الخلق على الحق في الميثاق الأصلي؛ فالحق في أعيان جميع الكائنات التي يتجلى فيها. غير أن النشأة الأولى غير النشأة الآخرة على الرغم من الدورة التي تحققها: ﴿كَمَا بَدَأْنَآ أَوَّلَ خَلْقٍ نُّعِيدُهُۥ﴾ [الأنبياء: 104]؛ لأن النشأة الأولى عُرضة للنسيان أو النكران بعد انتقال الكائنات من الثبوت إلى الوجود؛ وأعتقد أن ابن عربي يقتفي أثر أفلاطون في حديثه عن التذكُّر (anamnésis) الذي يتطلب تجريداً نظرياً (الشهود)، وتجرُّداً عملياً (الزهد) للتوصُّل بالميثاق الأصلي، أو النشأة الأولى، والميثاق الأصلي بمفهوم ابن عربي هو «الدين الخالص»[2] أي: الإسلام الأنطولوجي الذي

(1) المصدر نفسه، 3/ 465.

(2) رحمة من الرحمن، 2/ 186.

يخفى عن دراية الإسلام التاريخي: «فكل ما يعلمه الإنسان دائماً، وكل موجود؛ فإنما هو تذكُّر على الحقيقة، وتجديد ما نسيه»[1].

معنى ذلك أن تجديد المعرفة بالنشأة الأولى، وبالإسلام الأنطولوجي يمرُّ عبر العلم، هذا العلم الذي يجعله ابن عربي شرط إمكان معرفة الحق في المعتقدات كلها، ومعرفة الملل والنحل التي تحمل في بنياتها صور التجلي الإلهي. من الصعب، إذاً، أن ينفك الإنسان عن مزاجه، ونسيانه، بل ليس له منه بُدّ، ولا يرى الحق سوى في صورة معتقده؛ الذي خلقه في ذاته:

«فما أشرف العلم لو لم يكن من شرف العلم إلا تجلي الحق في صورة تُنكر، ثم تحوُّله في صورة تُعرف، وهو هو في الأولى والثانية، وإن موطن تلك المشاهدة لا يتمكن في نفس الأمر إلا أن تكون مقيَّدة؛ لأن الذي يشهد، وهو عين العبد، مقيَّد بإمكانه، فلا يتمكن له شهود الإطلاق، ولا بدَّ من الشهود، فظهر له المشهود مقيَّداً بالصورة، ومقيَّداً بالتحوُّل في الصور»[2].

إذا كان الأمر كذلك، فإن ابن عربي يقدّم الوسيلة في التحرُّر من هذا التقييد بالانتقال من التخيُّل الضيّق إلى الخيال الواسع، بأن يتجرَّد الإنسان من الأمور التي تهوي به نحو الأسفل من الشرط الطبيعي والبشري (الجلَفي)، بأن يتلبَّس الصور كلها، ليسافر من صورة إلى أخرى، ويعرف معتقد كل صورة، وصورة كل معتقد، إلى أن يصل إلى الوُسع الكوني.

ولعل بعض رسائل ابن عربي مثل «**كيمياء السعادة**» و«**كتاب الإسرا إلى المقام الأسرى**» توفّر كلها مادة التحرُّر من الرؤية الضيّقة إلى المشاهدة الواسعة.

إذا كان الإنسان يضيق بالرؤية الضيّقة التي يحصرها في ذاته بشأن معتقده، فإنه لن ينفتح على المشاهدة الواسعة سوى من داخل ذاته، بالانتقال

(1) الفتوحات، 2/ 686.
(2) المصدر نفسه، 2/ 483.

من التخيُّل إلى الخيال، من الرؤية إلى الرؤيا، من العقل المعقِّل إلى القلب المتقلّب، هذا القلب الذي يضعه ابن عربي في سقف كل سعة ورحمة، في منتهى كل مشاهدة.

لا شك في أن ابن عربي يدعو إلى استثمار طية الذات للحصول في نفقها المغلق والمظلم (المونادا بتعبير ليبنتز) على منفتح باطني يربطها بالوُسع الكوني:

«يا طالباً لطريق السرّ تقصده ارجع وراك ففيك السرُّ أجمعه»[1]

إن البحث في منغلق النفس عن منفتح العالم عبر قناة سرية، سماها ابن عربي «الوجه الخاص» وسماها ليبنتز «المونادا» هو السبيل الوحيد في إنقاذ المعتقدات التاريخية من انغلاقها الأيدولي، وإنشاء مداخل ومخارج ترتقي بها إلى الانفتاح الأيقوني، ليس فقط بأن تتعرَّف على بعضها بعض كمطية نحو الاعتراف ببعضها بعض، وإنما أيضاً لتعود إلى الذاكرة الأصلية، نحو أركيولوجيا الوحدة الأنطولوجية، لتُدرك الانقياد نحو الخير والرحمة الذي تدين به للحق.

ندرك، هنا، القرف الذي استبدَّ ببعض التأويلات التي كانت ترى في الجمع بين المعتقدات شكلاً من أشكال «وحدة الأديان»، مع أن ابن عربي كان حذراً في استعمال المفردات، وذهب إلى فكرة أبعد من أن يفقهها دعاة هذا القرف، وهي فكرة أن الكل مسلم بانقياده إلى الدين الخالص، وهو الإسلام الأزلي أو الأنطولوجي في أصل النشأة، فلا داعي لجرّه بالقوَّة إلى الدين المقيَّد بالأمزجة والتمثُّلات، وهو الإسلام التاريخي، ما دام المعتقد الذي يدين به هو أيضاً مجلى من مجالي الإله، وهو «حق» له بـ: «الحقيقة» الكونية رابطة. لقد أشرتُ من قبل إلى فكرة الجلفية التي من طبيعتها تحويل الخالص والمجرَّد إلى حقل أجرد ويابس؛ لأن من طبعها الوقوف عند القشور، وعدم القُدرة على الولوج إلى الألباب.

---

(1) ابن عربي، «الإسرا إلى المقام الأسرى»، في: رسائل ابن عربي، ص173.

ما مِنْ موطن تطأ فيه الجلفية قدمها إلا استحال إلى خراب؛ لأنها لا تُحسن تقدير الأشياء بالرؤية الواسعة والنبيهة، ولأنها حرفية عنيدة إلى درجة العُصابية، والتعصُّبية. لهذا الغرض أميّز في التأويل بين **الظاهرية الذكية**؛ التي يُتحفنا بها ابن عربي عبر مبدأ الانحراف الأيقوني للحروف والكلمات، وعبر مجال الرحمة الواسعة، والتجلِّيات المتجدّدة، **والظاهرية الجلفية** التي تتوقَّف عند الحرف في صورته الظاهرة.

يبدو لي أن مكابدة الإسلام التاريخي لأشكال الجلفية في المذاهب والطوائف، من النشأة التاريخية إلى اليوم، هي التي تحول دون توصُّله بالإسلام الأزلي المتفرّع عنه، وأن الإسلام التاريخي راح ضحيَّة هذه الجلفية الضيّقة؛ لأنها ظاهرية غبيَّة وعنيدة، قائمة على استراتيجيةٌ حديدية وفولاذية في الأخذ بظاهر الحروف والنصوص إلى درجة نسخ نماذج عريقة، لها سياقاتها ومواطنها في الأزمنة الحاضرة. ينجر عن ذلك نسخ نماذج معرَّاة عن أعيانها الحقيقية؛ التي تجسَّدت فيها أول مرَّة، فتُطبَّق على أعيان أخرى لا تحتملها أو تتحمَّلها، بحكم الاختلاف في السياق، والقرينة.

يتحوَّل هذا النسخ إلى المسخ، من جهة أن النموذج الأصلي يتعكَّر بالتمثُّلات، والأخلاط، والأمزجة التي تطبعه بألوانها، أو ما سماه ابن عربي «الجعْل الاعتقادي»؛ ومن جهة أن الظاهرية الجلفية تتحوَّل في ذاتها إلى ظاهرة مسخية في الإكراه، والتعصُّب، والقساوة، والوحشية، والإجرام.

إن الاختلاف بين الظاهريتين هو تميُّز حاسم: بين ظاهرية ذكية هي **تكتيكية** مرنة في مسايرة الطابع المتحوّل للوقائع، والجانب المتلوّن للحقائق (على شاكلة التجلّي المتنوّع للحق والتجدُّد الأصلي للقرآن)؛ **وأيقونية** تحيل إلى عوالم أخرى وفضاءات رحبة من الإدراك والتمثُّل؛ وبين ظاهرية جلفية هي **استراتيجية** مُحْكمة من القبضة الحديدية على التصوُّرات والسلوكيات إلى درجة التحجُّر والتعطُّل، **وأيدولية** مُغلقة في الزمان، وقهرية في المكان، تتحوَّل إلى صنمية في الأحكام، ووثنية في الأفعال.

إن الحرفية التي التزم بها ابن عربي، وهي ظاهرية ذكية، تعدّ أن الإسلام الأزلي أو المنفصل يشتمل على كل معتقد. فمن يُسلم وجهه للحق، ويتبعُ معتقداً، ويجد فيه الحق، ويجد به السعادة، فهو «مسلم» بهذا الاعتبار؛ وبالتالي استطاع ابن عربي، بذكاء نادر، أن يوفّق بين ظاهر الآيات والرحمة الشاملة التي جعلها العمود الفقري لمذهبه.

إذا كانت المعتقدات كلها تنتمي، كالفرع إلى الأصل، إلى هذا الإسلام الأزلي، أو المنفصل، فما الغرض من قهر هذه المعتقدات لإجبارها على الامتثال إلى دين تاريخي، وهو الإسلام المتصل والمرتبط بقوم لهم جغرافيا، ولهم أحكام، ونواميس، وتصوُّرات تختلف في الدرجة (لا في الطبيعة) عن الأحكام، والأعراف للمعتقدات أو الثقافات الأخرى؟ لا شك أن ابن عربي لجأ، هنا، إلى اسمية (nominalisme) تكشف عنها ظاهر الآيات، لكن بالانحراف الأيقوني الذي نعهده في كتاباته، والذي يفيد أن الإسلام يكون أوسع عندما تكون مادته اللغوية تفيد الانقياد بالله (إسلام/ تسليم) تبعاً للآية المذكورة آنفاً: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ دِينًا مِّمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ﴾ [النِّسَاء: 125]. فالفعل «**أسلم**» أوسع في الأداء التداولي من الاسم «**إسلام**» بالمعنى الحصري لديانة معلومة.

ورأينا سابقاً أن المذهب الأكبري هو في حقيقته مذهب فعلي، عندما أولى أسماء الفاعل (رحِمَ/ الرحيم، رَزَقَ/ الرزَّاق، غَفَرَ/ الغفَّار...) قيمة زائدة على الاسم نفسه، وهي قيمة خَلقية/ تكوينية اضطلعت بها الأسماء الإلهية، قيمة دائمة ومتجدّدة بحكم تجدُّد الخلق، واستدامة الرحمة، والرزق، والمغفرة.

إذا كان الإسلام الأزلي يستغرق المعتقدات كلها، فإن من يُسلّم بالطريق الذي يراه وجيهاً، يسعَد به، يجد فيه السلام، ويوصله إلى الحق، فهو مُسلم، حقاً وحقيقةً، فعلاً واسماً؛ فلا حاجة إلى جرّه بالإكراه إلى الإسلام التاريخي المتجسّد في عصبية، وإقليم، وزمان؛ ولا حتى منع «الجزئي» من

الإسلام التاريخي والمتصل بأن يلتحق بـ: «الكلي» من الإسلام الأزلي، والمنفصل على سبيل التعارُف والاعتراف.

تبدو لي هذه الفكرة نادرة في تاريخ الفكر، وعليها يتوقَّف نمط إدراكنا لذواتنا، وإدراكنا للآخر، ولكي يكون للتسامُح دلالة فعلية فيما وراء المواعظ والخطابات المتكلّفة؛ إنها مسألة أنطولوجيا لا مسألة إيديولوجيا.

تبدو حصافة الفكرة وحكمتها في كونها تحرّرنا، على الأقل، بالنسبة للوعي الجمعي ضحيَّة الجلفية الضيّقة، والاستعمال السياسي والذرائعي للدين، من وهم أن الإسلام التاريخي، المنعزل عن المعتقدات الأخرى، هو الحقيقة، وهو المتفوّق على هذه المعتقدات. فهو «**واحدٌ**» مع هذه المعتقدات داخل الإحاطة الشاملة؛ التي هي الإسلام الأزلي أو المنفصل، وليس فقط «**الوحيد**».

كل النزعات المذهبية، القديمة والمعاصرة؛ التي تُناضل من أجل الإسلام، هي نزعات من أجل هذا الإسلام التاريخي والمحصور؛ لو علمت أن الإسلام الأزلي يحتوي على المعتقدات كلها لاستراحت من تعب النزاع، ومن مظالم القتل والفتك، ورأت في هذه المعتقدات طرائق نحو الحق، وجوهاً تُسلم لله. تعنيفها، أو قهرها، أو استعبادها، أو محوها، هو حصر ما هو جامع، تضييق ما هو واسع؛ أي: هدم ذلك الإسلام الأزلي والكوني؛ الذي له إلى الحق الوجوه جميعها، وله إليه كل المداخل، والمخارج، والمعارج. وحتى الضمير الجمعي، الذي يستند إلى الحسّ السليم، والفطرة الخالصة، يشمئز من العُنف المتنامي من قيام جماعة، أو تنظيم، أو مذهب. فهو يعي في قرارة نفسه، دائماً، بالذكاء الفطري الذي يُميّزه، والذي جُبل عليه، بأن ثمة إحاطة شاملة تؤدّي إليها كل الطرق، وأن المعتقدات كلها هي تعبيرات للحقيقة نفسها، هي طرق نحو الحق نفسه، تبعاً لفكرة نبيهة عند ابن السّيد البطليوسي: «إن اختلاف الناس في الحق لا يوجب اختلاف الحق في

نفسه، وإنما تختلف الطرق الموصلة إليه، والقياسات المركّبة عليه، والحقُّ في نفسه واحد»[1].

تختلف الطرق والمعتقدات باختلاف الأمزجة والهمم[2]، وهذا دافع نحو النزاع؛ لأن كل معتقد يتصوَّر الحق انطلاقاً من العُقَد التي يعقدها في الذات الفردية أو الجماعية، وتصبح العُقدة مع مرور الزمن شرائع وتشريعات، تميل شيئاً فشيئاً نحو الانغلاق والتشكيل الاستراتيجي المحكم؛ تُجنّد لها حراساً لهم مصالح، مادية أو رمزية، تنعطف على العُقدة المنعقدة في الذات الفردية أو الجماعية. كل معتقد له، إذاً، ميل نحو تصنيم معتقده، والنظر إلى غيره من المعتقدات من زاوية الردّ والرفض: «ومن سواهم [يقصد العلماء المقربين] فقد نصب له علامة يعبدها، وحقيقة يشهدها، وهي ما انطوى عليه اعتقاده لدليل قام عنده، أو قلب صاحب دليل فهو عند نفسه قد ظفر بمطلوبه، واعتكف على معبوده، وسكن إليه، واستراح من الحين، وكفر بما ناقض ما عنده، وكفَّر بلا شك غيره ممن اعتقد غير معتقده»[3].

إن أصل التكفير يأتي من تصنيم المعتقد، وجعله الحقيقة التي لا يضاهيها حق، مع أن المعتقدات كلها هي «حقوق» تؤول نحو حقيقة مشتركة، وتختلف، فقط، في الأمزجة، والرؤى، والألسنة.

كيف يمكن، إذاً، إقناع الجلفية الضيّقة أن ثمة حقيقة هي الإسلام الأزلي الجامع، وأن ثمة حقوقاً هي المعتقدات كلها، لها بهذا الأصل رابطة متينة من معين التسليم والانقياد دون قهر تاريخي، أو إكراه إيديولوجي يتمرَّغ في تُربة الأخلاط البشرية اللصيقة بالأرض؟

يُدرك ابن عربي ذلك، أي: استحالة انفكاك الإنسان عن أرضه التي

(1) البطليوسي، الإنصاف، تحقيق محمد رضوان الداية، دار الفكر، دمشق، ط3، 1987م، ص27.
(2) الفتوحات، 2/ 220.
(3) المصدر نفسه، 2/ 661.

خرج من تُربتها، وأنه عسير التربية بقبول الآخر المختلف في العجينة، والفكرة: «"اعبد الله كأنك تراه"، فلهذا كانت عقائد، والعقائد محلها الخيال، وإن قام الدليل على أن الذي اعتقده ليس بداخل ولا خارج، ولا يشبه شيئاً من المحدثات، فإنه لا يسلم من الخيال أن يضبط أمراً؛ لأن نشأة الإنسان تعطي ذلك»[1].

تُعطي نشأة الإنسان أنه لا يجرّد ما يعتقد فيه عن أرضه وعجينته؛ فيصنعه على صورته، من طينته وأبخرته، فيرفض الصور الأخرى المتجلِّية في المعتقدات الأخرى، مع أنه الحق نفسه، دون تجزيء، أو تبعيض، أو انقسام؛ تبعاً لقول البطليوسي. وهل تُقسّم شظايا المرآة المنكسرة الشمس الواحدة عندما تعكس نورها؟ يعرف ابن عربي معضلة التجرُّد عن عجائن الأرض التي تركّبت منها النشأة الإنسانية، وأن المسألة هي مسألة جهاد النفس لتطويع ما في النفس، بالتربية الروحية لا بالتربة المتمرّغة في النَّسب والحسَب؛ وليست قضية جهاد الآخر (المعتقدات الأخرى)؛ لأن هذا الجهاد العدواني ما هو سوى صراع ضدَّ عفاريت الذات بطردها نحو الغير، تبعاً لقول مثير لموريس ميرلوبونتي: «الاعتداء هو أيضاً مازوشية. أنا الذي أبحث في الاعتداء على الآخر، الآخر الذي أبحث عنه في ذاتي»[2].



(1) المصدر نفسه، 4/ 420. وحديث: «اعبد الله كأنك تراه» رواه أحمد في المسند16/ 9.

(2) M. Merleau-Ponty, Notes de cours au Collège de France (1959-1961), Paris, Gallimard, 1996.

خاتمة

في الأخير، كيف نؤوّل؟
العرفان، القرآن، الوجدان

السؤال: «كيف نؤوّل؟»، ما هو سوى إجراء منهجي في صيغة التأويل. يقابله سؤال آخر: «لماذا نؤوّل؟»، فيكون أكثراً فتحاً للإمكان، وأقرب إلى الحقيقة بوصفها كشفاً وفراسةً.

يمكنني القول، دون مواربة، ولا أغالي في ذلك؛ لأن نصوص ابن عربي تؤكّد عليه بلا مرية، أن التأويل الصوفي ما هو سوى «المآل إلى الرحمة الشاملة». في جميع النصوص التي نقرؤها عند المتصوف الأندلسي، نجد دائماً أن كلمة مآل تصاحب الرحمة؛ والمآل هو تركيبة كامنة في التأويل بوصفه رؤيةً حدسيةً وكشفيةً لما سيأتي، الآتي (à-venir)، اختراق حُجُب الكوْن للتوصُّل بالكيْن، المُضي نحو الأمام للانعطاف على الخلف، فتكون الصيرورة القصوى هي النشأة الأولى، أي: النَّفَس الرحماني الذي منه ابتدأت أركيولوجيا الوجود والموجود، مدد الـ: [و]جود وميلاد الموجود. مفاد ذلك أن كل تأويل لا يحمل في بذوره أو طياته، في أصله الأول وفصله نحو المآل، رقائق من الرحمة، فهو تأويل بلا جُود أو جَوْدة، بلا جدوى، تفسير آلي وميكانيكي لحروف جوفاء، وحقول جرداء. التأويل بالتعريف هو الرحمة، ليس فقط من باب المرجعية التراثية التي تقول: إن «اختلاف الأمة

رحمة»[1]، ولكن من باب الرجئية[2] الأنطولوجية التي تقول: إن التأويل، في انعطافه الدائري بين المبتدأ والمنتهى، لا بدَّ أن يحمل سمات الرحمة؛ لأن في انعطافه الدائري ثمة إحاطة، وكل إحاطة هي عناية، وكل عناية هي رحمة واسعة، مثل الضمّ الأمومي للطفولة البريئة.

إن التأويل بالمفهوم الأكبري محاط بالرحمة من كل الوجوه؛ لأنه حامل الرحمة المحيطة، بين الأوْل والمآل، فلا يمكنه سوى أن يكون زارع الرحمة، وقاطف العناية. أخْذ التأويل بهذا المعنى السامي والسماوي هو جعل السؤال «كيف نؤوّل؟» طريقة نحو الرحمة.

---

(1) حديث «اختلاف أمتي رحمة» ذكره السيوطي في تدريب الراوي 2/ 167، والعجلوني في كشف الخفاء 1/ 66.

(2) في دراسة حول المفكر البحريني محمد أحمد البنكي تعليقاً على ما سماه «التفكير الرجئي»، كنتُ قد فهمتُ الرجئية بالمعنى الذي تكون فيه الإحالة في الدلالة هي الاستحالة نحو المستقبل؛ الاشتغال على الآتي، والآتي هو الآني في تحوّلاته. يأتي الأثر الرجئي كبديل عن الأثر الرجعي الذي يعود إلى الأصول، ويتوقَّف عندها ومعها، يسكن ويفتر، ويجعل نهاية التاريخ وسقف الحضارة في هذه العودة المشلّة. دفعني هذا الأمر إلى كتابة السطور التالية: «لا ترجع الذات إلى التراث، وإنما تُرجئه، تستدعيه في الحاضر، تدرجه في الآن، تدمجه في الراهن، تجدّده، تروّضه، تُلبسه حُلَّة جديدة، تجعله قابلاً للتغيُّر، ليصبح على «غير ما هو عليه» (أي: ما كان عليه في زمانه)، ليكشف عن غيريته. إنها ترجئه بمعنى تشتغل عليه في حاضرها، تعيد ابتكاره وصناعته، لا لتحيا فيه (أي: في زمانه)، ولكن لتحيا به (في غيريته)» (محمد شوقي الزين، «محمد أحمد البنكي والتفكير الرجئي: مدخل إلى فلسفة واعدة»، ص20، مجلة أطياف، وزارة الثقافة، البحرين، العدد الثاني، 2010م، ملف «إرجاء مغاير: دراسات حول اشتغالات محمد أحمد البنكي النقدية»، إعداد وإشراف رندة فاروق)؛ وفي هذه الرجئية نرى عناصر الإرجاء والرجاء، الارتقاء وبلوغ الرحمة.
إذا كانت الفلسفات العريقة قد تأسَّست على مفهوم السعادة، وإذا كانت الفلسفات الحديثة شدَّدت على مفهوم الحرية، فإن أقصى ما يمكن قوله بشأن ابن عربي أن فلسفته التأويلية بُنيت على مفهوم الرحمة.

غالباً ما كان، ولا يزال، التأويل عنوان الصراع، ومدلول التبرير أو التسويغ؛ لأن التأويل في هاته الحالة ما هو سوى احتكار دوال النص ومدلولاته؛ من أجل بسط الهيمنة على أقاليم، أو أمم.

كل مصيبة في التاريخ كانت حصيلة ترجمة عبارة غير مفهومة، وقُصد بها شيء آخر، أو تأويل حُكم انجرَّ عنه إسراف أو بغي؛ كل ترجمة هي تمهيد نحو الهيمنة، كل تأويل هو مدخل إلى السلطة، وليست الترجمة سوى التأويل نفسه، وليس التأويل سوى الترجمة عينها[1].

(1) غداة انتهاء الحرب العالمية الثانية، أورد المؤرخون واللغويون خطأ في الترجمة (أي: سوءاً: في التأويل) انجرَّ عنه قصف هيروشيما، وفتك الآلاف من البشر. ترجمة وتأويل الكلمة اليابانية (Mokusatsu) هو مكمن العلة. استعمل وقتها الوزير الأول الياباني هذه الكلمة المركبة من (moku) وهو الصمت و(satsu) وهو القتل. الجمع بين المقطعين مربك جداً؛ لأنه يمكن أن يعني «القتل في صمت» أو «الصمت القاتل»، هذا الأخير له دلالة التجاهُل أو عدم الاكتراث، وأيضاً دلالة الصمت: «دون تعليق». كان الوزير الأول يقصد «دون تعليق» على إلحاح الحلفاء لكي يضع اليابان حداً للحرب، ويوقّع على وثيقة الاستسلام؛ غير أن ترجمة الكلمة اليابانية وسوء تأويلها انجرَّ عنه فهم الحلفاء فكرة التجاهُل وعدم الاكتراث، وأخذوا ذلك على أنه كبرياء من اليابان. بفكرة «دون تعليق»، كان الوزير الياباني يقصد التزام الصمت، وانتظار ما ستؤول إليه الأشياء لاتخاذ القرار في الوقت الملائم (فعل ذلك لكي لا يُغضب الجيش الياباني المتحمّس للحرب ضد الحلفاء، ولكي لا يُغضب الحلفاء بإرجاء الزمن، والنظر فيما ستكون عليه الأمور)؛ غير أن الحلفاء فهموا الازدراء واللامبالاة، وكان دافعاً نحو قنبلة هيروشيما وناغازاكي بالسلاح الذري.
أخذ الحلفاء الكلمة في حرفيتها على أنه «صمت قاتل» من اليابان، بمعنى احتقار واستخفاف، فكان أن طبّقوا حرفياً رد الفعل وهو «القتل في صمت» بحتف الآلاف من الأرواح البريئة.
سوء ترجمة كلمة وتأويلها غيَّر مجرى التاريخ البشري في منتصف القرن العشرين بالفظائع والأهوال التي عاينها، وهذا ما يمكن تسميته بالتأويل الخالي من الرحمة، التأويل الذي لا يكترث لروح الكلمة، وقصدية الكلام. تبقى المشكلة في كلمة يتعذر ترجمتها (intraduisible) مثل الكلمة اليابانية المذكورة أعلاه؛ لأنها تنطوي على التباس أو غموض يجمع بين المعنى ونقيضه. =

إن «التأويل الرحماني»، إذا جاز لنا الحديث بهذه الصيغة في نعت التأويل الصوفي، هو التأويل الأيقونوفيلي الذي يعطي كل ذي حق حقه، يعترف بالطبيعة المركّبة والملتبسة للوجود وللغة، فيساير كل الإمكانات المحتملة، كل الصور الممكنة، ليأخذ بها كلها، دون تمييز عُنصري، أو إقصاء نظري؛ على العكس من التأويل الأيقونكلستي الذي يرتبط بدلالة أحادية للحرف هي ما يكشفه الحرف بذاته في محض ماديته اللغوية.

يميل هذا التأويل إلى التعسُّف بإقصاء الوجوه الأخرى التي يحتملها الحرف، ويعمل على إخراس أصواتها، وقمع حقوقها في التواجُد مع الدلالة الحصرية.

التأويل الصوفي بوصفه التأويل الرحماني: العرفان:

لا نجد صعوبة كبيرة في معرفة أن التأويل الصوفي الذي يبتغي التنوُّع الصُّوَري، والاختلاف الأيقوني، هو التأويل الحامل لرحمة واسعة؛ لأنه يؤمن أساساً بالوُسع في الدلالة والفهم تبعاً لتعدُّد القوابل، وتنوُّع القراءات.

إن التأويل الذي يروم المآل؛ لأنه حامل الرحمة في الحال، هو تأويل مستقبلي لا ماضياً، هو تأويل التفاؤل والتفاعُل، لا تأويل التشاؤم والزمن المتوقف، هو تأويل الحاضر في توجُّهه الآتي، لا تأويل الماضي في وجهه

= إذا كانت الكلمات تشتمل على نقائض في أصل نشأتها، أو تطورها، فهل تعود اللائمة على الترجمة والتأويل اللذين يبتغيان الوضوح والتبيين؟ تكمن المعضلة في أن التأويل لا يمكنه أن يكتفي بالوضوح والبيان؛ لأن في هاته الحالة لن يعدل في شأن كلمات تحمل وجوهاً كثيرةً، ومتناقضة. لهذا السبب يأتي التأويل الصوفي كتأويل رمزي وباروكي؛ ليساير رمزية الوجود وباروكيته ذاتها. لا يمكنه أن يكتفي بالكشف عن الوجود دون أن يقول أن الكشف عن هذا الوجود هو في ذاته حجب له، أو حجب لمواصفات أخرى، مناقضة، يحتملها الوجود.

التأويل المصاحب للرحمة أو العناية هو التأويل الذي يساير النقائض، ولا يكتفي بشرحها أو إيضاحها، هو الذي يعطي لكل ذي حق حقه، بحكم الوُسع الذي تتميّز به الرحمة، والوساعة التي يتركّب منها الوجود.

العاتي. التأويل حركة الفكر داخل النص، ارتقاء العقل في الوجود؛ فهو دائماً حركة نحو المستقبل، ولا يمكنه أن يتوقَّف عند زمان سوى بتضييق الواسع، وحصر الإمكان، فيسقط بذلك في الجلفية البغيضة.

إن التأويل، بوصفه حامل الرحمة الشاملة، والرؤية الواسعة، لا يمكنه أن يكون سوى تأويل العرفان بالمعنى الخُلُقي لأخلاقيات التأويل، أي: التأويل الذي لا يكتفي بأن يعرف، لكنه يسعى أيضاً لأن يعترف، بأن يكون عمله العرفان والامتنان، أن يعترف بأن ثمَّة أفكاراً، ورؤى، وتصوُّرات لها الحق في التعبير عن الوجوه المتعدّدة، والمتشعّبة للوجود.

التأويل الصوفي هو تأويل عرفاني، ليس فقط بالمعنى الحصري للمعرفة القصوى للوجود، وإنما أيضاً بالمعنى المفتوح للاعتراف بالحق في الاختلاف.

من الصعب جدّاً استحداث تأويل رحماني يُشبه الأصل الذي صدر منه، وهو الأصل الجامع والمانع، من عين العناية الأزلية، والرحمة الأبدية، فقط لأن صراع التأويلات يخضع إلى الأرض والغرض، يتمرَّغ في التراب والإقليم، يختلط بالأمزجة والنوبات؛ لأنه تأويل بشري لا ينفصل عن البِشرة التي تسمَّى بها البشرُ بشراً، لا ينقطع عن الأجساد المختومة بالعُنف والقهر، والإرادات المحمومة بالحقد والبغي. لكي يرتقي إلى الرحمة التي يُبشّر بمآلها، لا بدَّ أن يتجرَّد عن الطبيعة، وهذا أمر مستحيل بدلالة مزدوجة، سلبية وإيجابية، السلبية تمنعه من ذلك، والإيجابية تتيح له ذلك:

1- أما الاستحالة السلبية، فهي أن التأويل لا ينفك عن إرادة بشرية في التقويل والتسويغ، وأحياناً في الاحتكار وإرادة الدمار، عندما يُصبح النص الذريعة في تثبيت المذهب، وتوريث الفكرة، فيقوم المذهب بحجب النص، والانقلاب عليه بالحلول في مكانه.

2- أما الاستحالة الإيجابية، فهي أن يتحوَّل التأويل مع مجرى الوجود في ارتقائه الدائم، أن يساير الحقائق في تشعُّبها وتناقُضها، فيكون تأويلاً باروكياً على شاكلة الوجود نفسه، مبهم الطبيعة، غامض التركيبة،

مجهول الوجهة. لكن بحمله للرحمة الكائنة في الوجود، فإن التأويل لا يرى في تناقُضات الوجود مجرَّد تبعثُر كوني، وإنما يكشف وراءه عن انسجام أزلي، وتناغُم أصلي.

يكون التأويل رواقياً أو لا يكون تأويل يبتغي الوحدة في عين الكثرة، يحترم الكثرة في عين الوحدة، يقبل الوجوه كلها؛ لأنه يرى الوجود بأكمله؛ يعطي كل ذي حق حقه، ولا يتعدَّى وضعه، فهو التأويل الحكيم من عين الرحمة الشاملة.

التأويل الصوفي بوصفه التأويل القرآني: القرآن:

كذلك التأويل الصوفي هو تأويل قرآني بامتياز، يحاكي نسيجه النصي، ويبتغي نموذجه الأصلي. يجاري التأويل الصوفي المبالغة التي يحملها القرآن في جسده الحرفي بالذات؛ إنه القراءة من عين الأمر «اقرأ» لأجل الخلق «المقروء». التأويل الصوفي قراءة: ليست القراءة مجرَّد تلاوة، ليست فقط الصوت، وليست تحريك الشفاه، إنها البحث فيما قرَّ في النفس واستقرَّ. تكون القراءة صامتة، أو لا تكون قراءة صامتة لأنها تتتبَّع رقائق الأفكار والصور لا خيوط الحروف والجمل، تبحث عن المعاني فيما تعاني. المعنى معاناة ومكابدة. تتبَّع السُّوَر بوصفها الصُّوَر، والكل صُوَر، فالكل سُوَر.

سبق لنا أن رأينا مع ابن عربي التوءمة التي يقيمها بين القرآن والوجود؛ لأن منشأهما واحد، وهو تواقُت الكلمات والكائنات. هذه التوءمة هي مرآوية البنية والوظيفة؛ لأن الكلمة ترى ذاتها في الكائن الذي تنعته، وهي أيضاً الكائن الذي يتألَّف من الحروف، ويتحرك وسط الآيات والسُّور، فهو ينتمي إلى أمَّة القرآن؛ لأن «الحروف أمة من الأمم» كما جاء في مدخل «الفتوحات»؛ والكائن هو كلمة؛ لأنه صَدَر عن كلمة مدَّته بالكينونة القائمة، والتكوين الخلقي.

يتحرَّك التأويل الصوفي في هذا الفضاء البَيْني والمرآوي للكلمة والكائن، للسُّوَر القرآنية والصُّوَر الوجودية، وهو فضاء تداخُلي (كياسمي) كما سبق لنا

تبيانُه في أكثر من مناسبة. يجعل هذا التداخُل من الكلمات كائنات، ومن الكائنات كلمات. فالبعيد في الكون يُصبح القريب في الكلمة (تعبير، أو شعر، أو قراءة، أو استحضار، أو استشعار)؛ ويجعل من السُّوَر القرآنية صُوراً وجودية وعكسه، فما يُقرأ في القرآن يُرى في الكون، وما يُرى في الآفاق يُشهَد في الأعماق. التأويل الصوفي تأويل قرآني؛ لأن مادَّته الآيات والسُّوَر من أجل صوغ الأشكال والصُّوَر؛ وهو يختلف عن النص بقدر ما يتصرَّف في المادة القرآنية التي تهبه الإمداد الحرفي من أجل الامتداد الدلالي والأيقوني.

لهذا الغرض التأويل الصوفي هو صناعة تأويلية انطلاقاً من مادَّة القرآن، وليست مجرَّد محاكاة حرفية تقول ما هو واضح بذاته، ويستغنى عن تفاسيره. التأويل الصوفي «إسفار» بالنظر فيما تؤول إليه طبائع الحروف من أشكال أيقونية، وصور وجودية، وليس مجرَّد «تفسير» بالنظر في الكيفية التي تجمُد بها الحروف، وتتوقَّف عند دلالة مختومة ومحاطة بألف سياج من المراقبة والمعاقبة.

بالإمداد القرآني، التأويل الصوفي هو امتداد عرفاني، يختلف عن أصله بقدر ما يكشف في هذا الأصل عن الفصل وعن الفيصل، شيء عزيز، جوهرة نادرة، جُهد سديد، إمكان جديد، مفتتح سعيد.

التأويل الصوفي بوصفه التأويل الوجودي: الوجدان:

أخيراً، التأويل الصوفي هو تأويل وجودي، يتعدَّى مجرد التنسيق المعرفي والسيمائي، وهو تأويل يخاطب الوجدان بأدوات الاستشعار، والوُد الكوني. لا شك أن التأويل هو نشاط الفكر في حوار جدلي مع النص ومع العالم، هو إعادة تنسيق دوال النص، ومعاودة التجوال في العالم، لكن أهم ميزة في التأويل هي الارتقاء إلى صيغة المبالغة للوجود، وهي الوجدان.

التأويل الصوفي هو النظر في منتهى ما يصل إليه الوجود من رقائق متشابكة، وحقائق منعطفة على الذات. التأويل الصوفي هو تأويل وجودي؛

لأن أقصى ما يصل إليه الوجود هو الوجدان، والوجدان، قبل كل شيء، وبعد كل اعتبار، في الذات الواجدة؛ تُدرك الوجود متضايفاً لا يُفارقها، ظاهرة مستبطنة فيها، وصورة باطنة في المستظهر منها. الوجود والذات، الوجدان، إذاً، هما كالوجود والقرآن، متضايفان بالتداخُل الكياسمي، لا نعرف فيه أين يبدأ القرآن وأين ينتهي الوجود، أين يبدأ الوجود وأين تنتهي الذات.

الوجود والذات وجدان، إذاً، بالمعنى المزدوج/ المتضايف/ الكياسمي:

1- «وجدان» أثر وتأثير، فعل وانفعال، عطف وانعطاف، وُدّ وبُدّ، إمداد وامتداد، مداد وكتابة، نقطة وخط.

2- «وجدان»، مُثنَّى «وَجْد»: وجد + وجد، وجد مضاف إلى وجد، وجد نابع عن وجد.

هذا التماهي بين الوجدين هو ما يُعطي للوجود وحدته، وأنه وجود بذات، وجود بقرآن، وجود بعرفان، وجود برحمة، وجود بتأويل.

التأويل الصوفي تأويل وجودي لأنه يُدرك التوءمة بين الوجود والقرآن، بين الوجود والذات، وأنهما صنوان ونظيران، لا نفصل أحدهما عن الآخر سوى مخافة إحداث عُنف وتشويه. فهو تأويل وجودي، ليس لأن موضوعه الوجود، ولكن لأن محفّزه الوجدان: وجد الوجود في الذات، وجد الذات في الوجود، في التحام تحقّقه البِشرة البشرية، والقصدية المتعالية. فهما وجدان ملتحمان؛ لأن أحدهما والآخر الشيء نفسه ببطانتين مختلفتين.

معرفة كيف نؤوّل؟ هي معرفة كيف نحوّل الإمداد إلى الامتداد، ونتحوَّل في طيات الرقائق المرتبطة بالسعة والرحمة. يكون التأويل واسعاً أو لا يكون! هذا في اعتقادي المراد من التأويل الصوفي للقرآن، عند ابن عربي على وجه التحديد؛ الذي عندما أوَّل القرآن، فإنه حوَّل مادة القرآن لامتداد وجودي، وتحوَّل بالقرآن إلى انعطاف ذاتي، خرجت منه تأليفات زاخرة، وتأمُّلات أصيلة.

عندما عاد يوهان غوته إلى أصول العبقرية الألمانية، وهي المعجزة اليونانية، تنبَّه لمسألة حاسمة، وهي أن الرجوع إلى الأصول لا بدَّ أن ينتهي باندفاعة قويَّة نحو الأمام؛ لأن الأصول هي المحرّك الذي يدفع ويحفّز، لا يُجمّد غيره، ولا يتجمَّد بغيره. فالعطف على الأصول هو الانعطاف نحو الغايات، وهذا جوهر التأويل في اسمه، وفي رسمه.

لم يفعل ابن عربي سوى الانتباه الكيّس إلى المسألة نفسها التي أثارها غوته: العودة إلى الأصل، وهو القرآن، لا بدَّ أن ينتهي باندفاعة نحو الإبداع والابتكار، استحداث تأويلات هي تمهيد نحو الحداثات، صناعة إشارات وتنبيهات هي مطية نحو كتابات وتشكيلات.

من لم يفهم إشارة غوته وهمَّة ابن عربي، فهو لم يفقه أصلاً معنى التأويل.



المصادر والمراجع

المصادر العربية:

- القرآن الكريم برواية ورش، دار الفجر الإسلامي، دمشق - بيروت، ط3، 2008م.
- ابن عربي، محيي الدين:
  - رحمة من الرحمن في تفسير وإشارات القرآن من كلام الشيخ الأكبر محيي الدين ابن العربي، جمع وتأليف محمود محمود الغراب، محمد الحلبي ناشرون، دمشق، 1986م (4 أجزاء).
  - رسائل ابن عربي، تقديم محمود محمود الغراب، ضبط محمد شهاب الدين العربي، دار صادر، بيروت، ط1، 1997م، - كتاب الجلالة وهو كلمة الله، - كتاب الجلال والجمال، - كتاب أيام الشأن، - رسالة الأنوار، - كتاب الإسرا إلى المقام الأسرى، - رسالة إلى الإمام الرازي، - كتاب التراجم، - كتاب المسائل، - كتاب التجليات، - كتاب الإسفار عن نتائج الأسفار، - كتاب نقش الفصوص، - كتاب اصطلاح الصوفية.
  - الفتوحات المكية، دار صادر، بيروت، (د.ت) (4 أجزاء)؛ تحقيق عثمان يحيى، المجلس الأعلى للثقافة/ معهد الدراسات العليا بالسوربون، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1985-1992م (14 جزءاً).

- فصوص الحكم، تحقيق وتعليق أبو العلا عفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت، (د.ت).
- كتاب إنشاء الدوائر، منشورات نيبرغ، ليدن، 1919م.
- مواقع النجوم ومطالع أهلة الأسرار والعلوم، المكتبة العصرية، بيروت، (د.ت).

المراجع العربية:

- ابن تيمية، الإكليل في المتشابه والتأويل، تحقيق محمد الشيمي شحاته، دار الإيمان، الإسكندرية، (د.ت).
- ابن الجوزي، أبو الفرج، زاد المسير في علم التفسير، المكتب الإسلامي، بيروت/ دمشق، ط3، 1984م.
- ابن سينا، أبو علي:
- الإشارات والتنبيهات، تحقيق وتقديم سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، ط2، 1968م.
- تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات، دار العرب، القاهرة، ط2، 1989م: «رسالة في الحدود»، «رسالة في إثبات النبوات وتأويل رموزهم وأمثالهم».
- الشفاء، تحقيق يان باكوش، المجمع العلمي التشكوسلوفاكي، براغ، 1956م.
- كتاب النجاة، تحقيق ماجد فخري، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1982م.
- ابن العربي:
- أحكام القرآن، تحقيق محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط3، 2003م.
- قانون التأويل، دراسة وتحقيق محمد السليماني، دار القبلة للثقافة الإسلامية (جدة) ومؤسسة علوم القرآن (بيروت)، ط1، 1986م.

- ابن قدامة المقدسي، ذم التأويل، تحقيق بدر بن عبد الله البدر، دار الفتح للطباعة والنشر والتوزيع، الشارقة، 1994م.
- أبو زيد، نصر حامد:
  - فلسفة التأويل: دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي، دار التنوير، بيروت، 1983م.
  - مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1990م.
  - النص، السلطة والحقيقة: الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، المركز الثقافي العربي، بيروت - الدار البيضاء، 1995م.
  - هكذا تكلم ابن عربي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2002م.
- أركون، محمد، القرآن: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط2، 2005م.
- ألموند، أيان، التصوف والتفكيك: درس مقارن بين ابن عربي ودريدا، ترجمة حسام نايل، مراجعة محمد بريري، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2011م.
- بلعلى، آمنة، تحليل الخطاب الصوفي في ضوء المناهج النقدية المعاصرة، الأمل للطباعة والنشر، تيزي وزو، 2009م.
- بن نبي، مالك، الظاهرة القرآنية، ترجمة عبد الصبور شاهين، تقديم: محمد عبد الله دراز ومحمود محمد شاكر، دار الفكر المعاصر (بيروت)، دار الفكر (دمشق)، ط4، 1987م، إعادة 2001م.
- الجابري، محمد عابد، مدخل إلى القرآن الكريم، ج1: في التعريف بالقرآن؛ ج2: موضوعات القرآن، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2006م.

- حرب، علي:
  - التأويل والحقيقة: قراءات تأويلية في الثقافة العربية، دار التنوير، 2007م.
  - نقد النص، المركز الثقافي العربي، بيروت - الدار البيضاء، ط4، 2005م.
  - هكذا أقرأ: ما بعد التفكيك، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2005م.
- الحكيم، سعاد، المعجم الصوفي: الحكمة في حدود الكلمة، دندرة للطباعة والنشر، 1981م.
- خميسي، ساعد، الرمزية والتأويل في فلسفة ابن عربي الصوفية، أطروحة دكتوراه الدولة، 2005-2006م.
- الذهبي، محمد حسين، التفسير والمفسرون، مكتبة وهبة، القاهرة، 2000م (3 جزاء).
- الزركشي، أبو عبد الله محمد بن بهادر، البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعرفة، بيروت، (د.ت)، 4 أجزاء.
- السيوطي، جلال الدين، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة ناشرون، بيروت، ط1، 2008م.
- الطبري، ابن جرير، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق بشار عواد معروف وعصام فارس الحرستاني، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1994م.
- العبدوني، عبد العالي، هيرمينوطيقا القرآن: مقدمة تأسيسية، دار المعارف الحكمية، ط1، 2007م.
- الغزالي، أبو حامد:
  - قانون التأويل، تحقيق محمود بيجو، المطبعة العلمية، دمشق، ط1، 1993م.
  - مجموعة رسائل الإمام الغزالي، تحقيق إبراهيم أمين أحمد، المكتبة التوفيقية، القاهرة، (د.ت).

- مشكاة الأنوار، تحقيق أبو العلا عفيفي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، 1964م.
- معارج القدس في مدارج معرفة النفس، مطبعة الاستقامة، القاهرة، (د.ت).
- غيرتز، كليفورد، تأويل الثقافات، ترجمة محمد بدوي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2009م.
- القاضي النعمان بن حيون التميمي، أساس التأويل، تحقيق وتقديم عارف تامر، منشورات دار الثقافة، بيروت، (د.ت).
- كوربان، هنري، الخيال الخلاق في تصوف ابن عربي، ترجمة فريد الزاهي، منشورات مرسم، الرباط، 2006م.
- ماسينيون، (لوي) وعبد الرازق، (مصطفى)، التصوف، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1984م.
- معرفة، محمد هادي، التأويل في مختلف المذاهب والآراء: بحث علمي مقارن وهادف يعنى بشؤون التأويل وعلاقته بالتفسير والمجاز والهرمينوطيقا، المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، طهران، ط1، 2006م.

المراجع الأجنبية:

- Addas (Claude), Ibn ‘Arabî ou la quête du Soufre Rouge, Paris, Gallimard, 1989, coll. «Bibliothèque des sciences humaines».
- Arkoun (Mohammed), Lectures du Coran, Paris, Maisonneuve & Larose, 1982, coll. «Islam d’hier et d’aujourd’hui, 17».
- Ayada (Souad), L’islam des théophanies. Une religion à l’épreuve de l’art, Paris, CNRS éditions, 2010.
- Boisliveau (Anne-Sylvie), Le Coran par lui-même. Vocabulaire et argumentation du discours coranique autoréférentiel, Leyde-Boston, Brill, 2014.
- Chodkiewicz (Michel), Un Océan sans rivage : Ibn Arabi, le Livre et la Loi, Paris, Seuil, 1992, coll. «Librairie du XX^e siècle».

- Corbin (Henry):
    - L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi, Paris, Flammarion, 1958, Aubier, 1993.
    - Face de Dieũ face de l'homme: herméneutique et soufisme, Paris, Flammarion, 1983.
- Dobbie (Robert J.), Logos and Revelation: Ibn 'Arabi, Meister Eckhart and Mystical Hermeneutics, Catholic University of America Press, 2010.
- Eliade (Mircea), Images et symboles. Essais sur le symbolisme magico-religieux, Paris, Gallimard, 4e éd., 1952.
- Gril (Denis), «Le commentaire du verset de la lumière d'après Ibn 'Arabi», Bulletin d'études orientales, 29, 1977.
- Hélou (Clémence), Symbole et langage dans les écrits johanniques, Paris, MAME éditeurs, 1980.
- Massignon (Louis), Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane, Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1922.
- Mondzain (Marie-José), Image, icône, économie. Les sources byzantines de l'imaginaire contemporain, Paris, Seuil, 1996, coll. «L'Ordre philosophique».
- Nwyia (Paul), Exégèse coranique et langage mystique. Nouvel essai sur le lexique technique des mystiques musulmans, Beyrouth, éd. El Machreq, 2e éd., 1991.
- Pépin (Jean), Mythe et allégorie: les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes, Paris, Etudes augustiniennes, 1976.
- Zine (Mohammed Chaouki):
- Ibn 'Arabî. Gnoséologie et manifestation de l'être, Alger-Beyrouth, éditions El-Ikhtilef - Arab Scientific Publishers, 2010.
    - «L'interprétation symbolique du verset de la lumière chez Ibn Sina, al-Ghazali et Ibn 'Arabî», Arabica, n° 56, 2009, p. 543-595.
    - «Herméneutique et symbolique. Le ta'wîl chez Ibn 'Arabî et quelques auteurs antérieurs», Bulletin d'Etudes Orientales, t. LVIII, année 2008-2009, IFPO, Damas,

الفهرس

* * *

لم يكن مذهب ابن عربي سوى تأويل نبيه للقرآن، مقتفياً أثره البياني، متشرباً من منهله العرفاني؛ جامعاً بين محاكاة المبنى والتماس المعنى.

جمع ابن عربي بين المعرفي والوجودي، بين الحق والخلق، بين الحرف والمعنى؛ وقرأ برؤية ثاقبة، وفراسة نادرة، مداخل الآيات والسور ومعارجها.

هذا الكتاب يقدم محاولة في الدراسات التأويلية تتميّز بإضافة بارزة، هي قراءة ابن عربي بعيون العصر، وقراءة العصر بعيون ابن عربي في تداخُل متحقق. قامت هذه المحاولة بتوظيف أدوات حددتها في التأويل الرمزي الخاص بالتصوُّر الصوفي والعرفاني للقرآن، ومجالات حددتها في التأويل الباروكي الخاص بكل رؤية ترى الوجود مثالاً قائماً، أو حلماً عابراً، يتطلب السبر الكشفي، والصبر المفهومي.

الجمع بين الأداة والمجال من شأنه أن يكشف عن الجانب المعرفي في الاضطلاع بالموضوعات والمباحث، وعن الجانب الأنطولوجي في نمط العلاقة بالموضوعات والمباحث، سواء كانت الله، أم العالم، أم الإنسان.

لم يكن التأويل الصوفي للقرآن سوى هذا الربط الرمزي والروحي بين الذات العارفة وموضوع المعرفة، بين القيمة النظرية في إدراك الموضوع والقيمة الهرمينوطيقية في العيش وفق نمط معيَّن من العلاقة بهذا الموضوع.

لا شك في أن القرآن عند ابن عربي يشكل، في الوقت نفسه، الموضوع والمجال، النص والمعيش، الكلمة والخبرة؛ لذلك كان الأفق الشامل لكل نظرية تأويلية في الثقافة الإسلامية، وفي الثقافة الصوفية على وجه التحديد.

محمد شوقي الزين: باحث جزائري متخصص في الفلسفة والدراسات العربية

ISBN 978-614-8030-20-8



